יחידה 8:
הלאומיות התורכית והערבית

כתב: פרופ׳ חגי ארליך

כותב היחידה: פרופ׳ חגי ארליך

השתתפו בכתיבה: דובי בן־עמי; הדסה וורטמן; דרור זאבי; רות ברזילי־לומברוזו; איריס אגמון

יועצים: פרופ׳ יהושע פורת; פרופ׳ ישראל גרשוני

צוות הקורס:

ראש הצוות: פרופ׳ חגי ארליך
חברי הצוות: דובי בן־עמי; רות ברזילי־לומברוזו; הדסה וורטמן; דרור זאבי; איריס אגמון
עריכה: עמיחי ישראלי
התקנה: צבי שטיינר; ענת קדם
גרפיקה: רותי אפלברג
עטיפה: איבונה בר־עם
צילום: יורם וינברג
סדר מחשב: ורדה לוין

מסת״ב: ISBN: 965-302-340-3

בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, רח׳ קלאוזנר 16, רמת־אביב, ת״ד 39328, תל־אביב 61392.
The Open University of Israel, 16 Klausner St., Ramat-Aviv, P.O.Box 39328, Tel-Aviv, 61392.
Printed in Israel.

סודר בסדר־מחשב של האוניברסיטה הפתוחה.



תוכן העניינים

חלק א: הלאומיות התורכית 75

8.1 צמיחתה וראשית השפעתה של הלאומיות התורכית 77
8.1.1 שלב של תנועת מחאה וקריאה לתיקון מודרני של המערכת האסלאמית־העת׳מאנית 78
8.1.2 שלב של שבר ושיתוק 78
8.1.3 שלב הופעת הלאומיות הייחודית 80

8.2 ״העת׳מאנים הצעירים״ ושורשי הלאומיות התורכית 82

8.3 עבד אל־חמיד והריאקציה 92

8.4 ״התורכים הצעירים״ ומהפכת הלאומיות המודרנית 98
8.4.1 ״התורכים הצעירים״ כתנועת אופוזיציה 98
8.4.2 ״התורכים הצעירים״ — המימד הרעיוני במבחן המעשה 101

8.5 זיא גאק־אלפ והמעבר מעת׳מאניזם לתורכיות 108

חלק ב: הלאומיות הערבית 119

8.6 הלאומיות הערבית המודרנית — הבהרות והנחות־יסוד 120

8.7 צמיחת הערביות — ראשית המחשבה 125

8.8 הלאומיות הערבית — ראשית הפעולה 141
8.8.1 המחאה ה׳אנטי־חמידית׳ — שורשי העשייה? 142

8.9 ממהפכת ״התורכים הצעירים״ ועד פרוץ מלחמת־העולם הראשונה 147

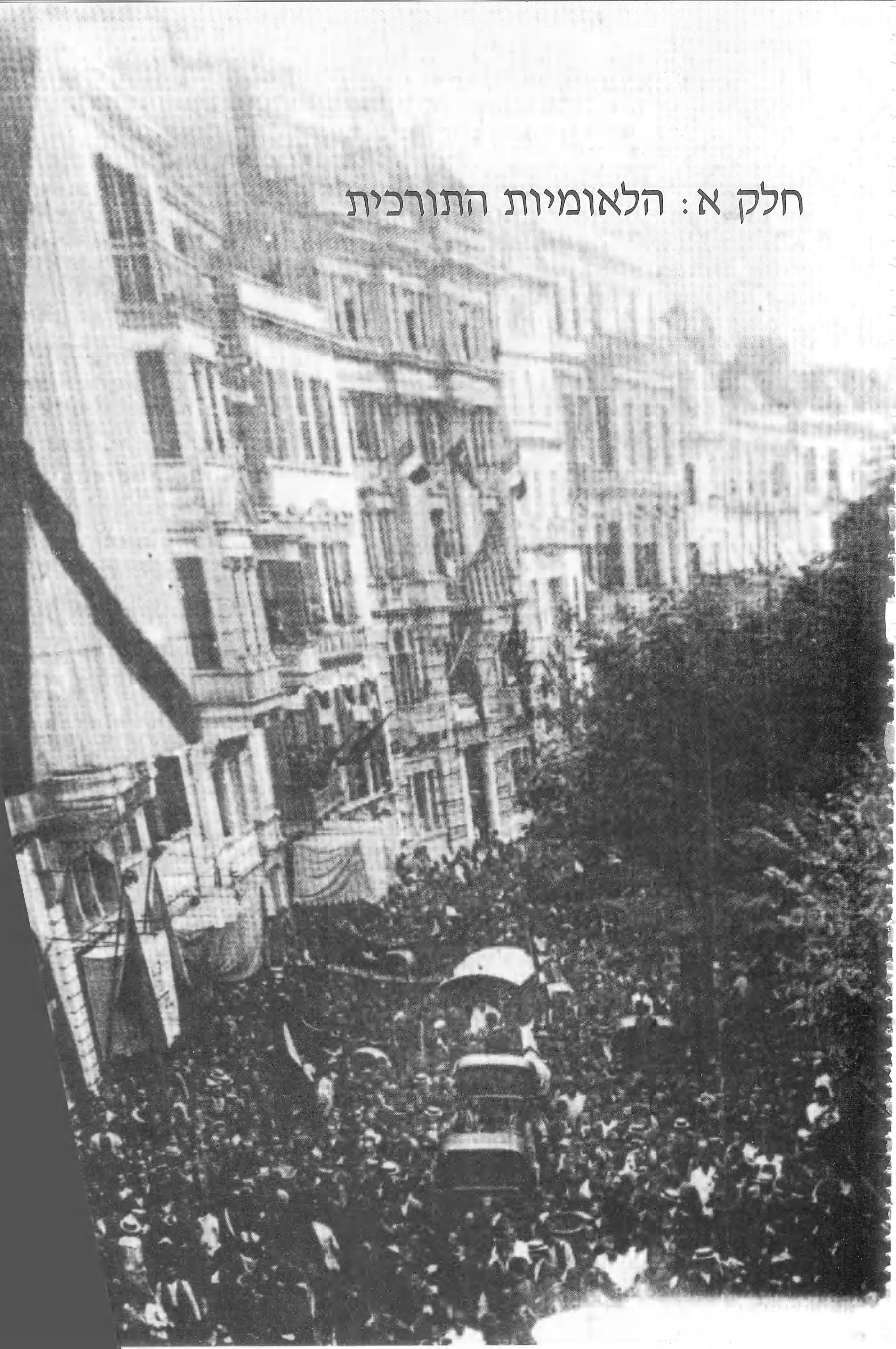
8.10 סיכום חטיבה ד 157



יעדי הלימוד

אנו מצפים, כי עם סיום לימודיך ביחידת לימוד זו, על שני חלקיה, יהיה בידך:

- להבין את הרקע לצמיחתה של הלאומיות התורכית המודרנית ולהכיר את השלבים שעיצבו את התהליך.
- לתאר את ההשלכות המעשיות, שהיו לתנועה זו על המערכת הפוליטית של האימפריה העֻת'מאנית, בייחוד מאז המהפכה של "התורכים הצעירים".
- להבין את הרקע לראשית צמיחתה של תודעה ערבית בקרב תושבי הסהר הפורה, נוצרים כמֻסלמים.
- לעמוד על השפעת צמיחת התורכיות על התחזקותה של הערביות.
- להכיר את עיקרי מחשבתם של חלוציה הרעיוניים של הערביות.



חלק א: הלאומיות התורכית



התמונה בעמוד הקודם מראה הפגנה של תלמידי האקדמיה הצבאית ב־24 ביולי 1908 — הבעת תמיכה בהכרזתה מחדש של החוקה משנת 1876. החוקה, שהבטיחה משטר ייצוגי־פרלמנטרי, חופש עיתונות, זכות התאגדות, חירות הביטוי וחופש היצירה — היתה במקורה פרי פועלה של תנועת 'העת'מאנים הצעירים'. היא בוטלה בשנת 1878 בידי הסלטאן עבד אל־חמיד. בשלושים השנים שחלפו מאז — הבשילו במִסתרים ובהדרגה תנאיה של המהפכה הלאומית, שחוללו "התורכים הצעירים". הללו — שלא כלאומיים המודרניים של מצרים — היו גם קציני צבא, ששמו בכוח הזרוע קץ לשלטונו הפוליטי של בית עת'מאן, וכוננו חוקה לאומית ברוח המערב. בתמונה נראים פרחי־הקצינים, כשהם חוגגים מול גוש הבניינים של השגרירויות הזרות באסתאנבול, כמבקשים להפגין את הצטרפותה של האימפריה — באמצעות המהפכה הלאומית — לעולם הערכים המערביים. (זכור שהחט'־י שריף מ־1839 הוכרז, כשלראשונה נוכחים במעמד שגרירי המעצמות הזרות.)

התמונה בעמוד זה היא של מעמד הכרזת החוקה, שערכו קושרי "התורכים הצעירים" חמישה ימים קודם לכן בסלוניקי. אֶנוֶר פאשא, ממייסדי אגודת "אחדות וקידמה", מכריז על כך בעיר היוונית, שבה צמח התא הראשי של הקצינים הלאומיים. תקוותם של המהפכנים היתה, שרעיונות הקידמה ומשטר ייצוגי מודרני יאפשרו הישרדותה ושיקומה של האימפריה כולה. ואולם בפועל נמצאו הרעיונות הלאומיים מסייעים לפירוקה של האימפריה, וסלוניקי — כמוה כערים ומחוזות אחרים, שנשלטו מאות בשנים בידי העת'מאנים — עתידה היתה להינתק משלטונה של אסתאנבול. בסופו של דבר אכן היו רעיונותיהם של הלאומיים העת'מאניים בסיס לבינונה של תורכיה הייחודית והמודרנית.

התמונות הפותחות את יחידה 8 הן מאוספו של המזרחן, ד"ר אורי קופפרשמידט.



8.1 צמיחתה וראשית השפעתה של הלאומיות התורכית

ביחידה הקודמת למדנו את שלבי צמיחתה של הלאומיות המודרנית במצרים. אותה תקופה עצמה, דהיינו זו שנפתחה בשלהי ימי התנט'ימאת, ראתה גם את צמיחתה של הלאומיות המודרנית בקרב דוברי התורכית שבאימפריה. בסיומה, עם פרוץ מלחמת־העולם הראשונה, כבר היתה הלאומיות התורכית לגורם חשוב בעיצוב ההיסטוריה של דוברי התורכית ושל האזור כולו.



איור 48
הפגנה מול ארמון הסלטאן באסתאנבול בשנת 1908. שלהי שלטונו של עבד אל־חמיד השני עמדו בסימן תסיסה בקרב ציבור המשכילים, שדרשו חירויות־ביטוי מעוגנות בחוקה והשתתפות בחיי המדינה. מימד זה של הלאומיות המודרנית נעדר היה עדיין תפיסה תורכית־ייחודית, וגם תנועת "התורכים הצעירים" וקציניה (אשר תפסו את השלטון במהלך השנה ההיא ובזו שלאחריה) פעלו עדיין מתוך תפישה כל־עת'מאנית.

מכמה בחינות אפשר להצביע על דמיון בתהליך, שהוביל להתפתחותן של שתי התנועות הלאומיות הללו. שתיהן התהוו כתוצאה מפעילותם של משכילים — תוצר מפעלי הדורות הקודמים והתקופה עצמה — שלא השלימו עוד עם תפקיד פאסיבי בחברה מדרדרת. מאבקם של כוחות חדשים אלה לתפוס את מקומם בהנהגת גורלה של חֶבְרָתָם, התלווה להתפתחות אידיאולוגית סביב תכניָה של הלאומיות המודרנית: רעיון ריבונות העם ותודעת ייחודיותה של המסגרת הלאומית.

כבמצרים כן גם בקרב דוברי התורכית היתה זאת התפתחות מודרגת, שהבשילה לאִטה במהלך אירועי התקופה. במבט כולל ניתן אף למצוא קווי־דמיון בין פרקי ההתפתחות ההיסטורית של שתי התנועות הלאומיות.

8.1.1 שלב של תנועת מחאה וקריאה לתיקון מודרני של המערכת האסלאמית־העת'מאנית

כזכור, היתה פעילותם של אל־אפע'אני ותלמידיו בשלהי תקופת אסמאעיל ובראשית הכיבוש הבריטי — משולבת, בעקיפין, בפעילותם של עֻראבּי וחבריו, ובאה לידי ביטוי כ"תנועת מחאה מצרית־אסלאמית".

גם באימפריה העת'מאנית הופיעה באותה עת (דהיינו, במהלך שנות ה־60 וה־70, וליתר דיוק, למִן שנת 1865) תנועת "העת'מאנים הצעירים", שמחתה על הכישלונות ועל העוולות של ה"תנט'ימאת", והיתה פעילה בראשית תקופתו של הסלטאן עבד אל־חמיד. חבריה, כעמיתיהם במצרים, לא פעלו מתוך ערעור על עצם קיומה של האימפריה כביטוי מדיני של האסלאם, אלא נשארו נאמנים לשניהם, מתוך שאיפה לתקנם ולחדשם ברוח של פתיחות והתמערבות.

"העת'מאנים הצעירים" לא הגדירו עצמם **כתורכים** מודרניים, השואפים לריבונותה הייחודית של יישות תורכית. הם קראו למודרניזציה של האסלאם כבסיס לחיים חוקתיים־מודרניים, ולהגשמת זכויות העם וריבונותו במסגרתה של האימפריה העת'מאנית.

8.1.2 שלב של שבר ושיתוק

במצרים, לאחר דעיכת תנועת המחאה של עֻראבּי, הגלייתו של אל־אפע'אני, והתבססות עובדת הכיבוש הבריטי — באה תקופה בת כשני עשורים ומעלה של פאסיביות פוליטית. ניצני "המחאה המצרית־אסלאמית" נידמו אותה עֵת נבוּלים, ואת מקומם כבשה מעין השלמה סבילה עם אדנותם של הבריטים. במחצית שנות ה־90 של המאה הקודמת החלה בהדרגה פעילותם של אישים כמֻצטפא כּאמל ואחמד לֻטפי אל־סַיִּד, אך פעילות זו לא צברה תנופה ולא זכתה לתהודה ציבורית של ממש, אלא מאמצע העשור הראשון למֵאתנו.



איור 49
הסלטאן עבד אל־חמיד השני בימי ראשית שלטונו, לבוש במדי־שׂרד עת׳מאניים מסורתיים. עבד אל־חמיד נחוש היה בהחלטתו, לכונן מחדש את שלטונו הכל־אזורי של בית עת׳מאן, תוך הישענות על סמלים ועל תכנים מסורתיים־אסלאמיים, ולא על חירויות מבית־מדרשו של הליבראליזם המערבי.

תולדותיה של הלאומיות התורכית בשלביה העוּבּריים התאפיינו בשלב מקביל ודומה. לאחר הצלחה לא מבוטלת של תנועת "העת'מאנים הצעירים", הצלחה שתרמה במישרין להכרזתה של החוקה העת'מאנית הראשונה (1876),* באה השקיעה. הסלטאן עבד אל־חמיד השני (1909-1876) ביטל בתוך תקופה קצרה את החוקה וחיסל את ראשי "העת'מאנים הצעירים". שלטונו (אף שנמשכו בו ריפורמות בתחומי מודרניזציה מרכזיים כחינוך וכתקשורת), היה רודני וריאקציוני בכל הקשור להתפתחותה של לאומיות מודרנית אקטיבית ושל ייצוגיות ליבראלית. כמו ה"עת'מאנים הצעירים" עשה גם עבד אל־חמיד שימוש נרחב — ואף מודגש יותר — באסלאם וברעיונות הפאן־אסלאמיים, החייה אותם והעמידם בבסיסה האידיאולוגי של האימפריה. אך שלא כ"עת'מאנים הצעירים" הבליט הסֻלטאן את האסלאם ואת רעיונותיו דווקה כמצע וכלגיטימציה למדינת־המשטרה שיצר. במשך שני עשורים ויותר דומה היה, כי אותם ניצנים של לאומיות מודרנית, שבישרו "העת'מאנים הצעירים" — בעיקר רעיונות הליברליזציה, הייצוגיות, ורעיון ריבונות העם — נותרו ללא תקומה.

* ראה שוב הערך "החוקה העת'מאנית של 1876", בחטיבה ג, ע"ע 191-189.

8.1.3 שלב הופעת הלאומיות הייחודית

לקראת אמצע העשור הראשון של המאה שלנו (ובמודגש למן שנת 1906) הופיעה במצרים תנועה פוליטית, שחתרה להגשמת ייחודיותה הלאומית המודרנית של מצרים. תנועה זו — כפי שלמדנו — לא היתה מאוחדת, ומשהתגבשה למסגרות פוליטיות־מפלגתיות — התאפיינה בפיצול. בנוסף היתה תנועה זו שרויה, ונשארה כך לדורות, במבוכה ובהתלבטות רעיוניות — תוצאת המתח הבסיסי שבין ערכיה הצעירים של הייחודיות המצרית לבין ערכיו המסורתיים של האסלאם.

דַּבְּרֶיהָ של המצריות היו רובם ככולם משכילים, שעד לאחר מלחמת־העולם הראשונה נעדרו כוח פוליטי של ממש. לא כן היו מבשרי הלאומיות הייחודית התורכית, שפעלו על הבמה ההיסטורית בערך באותו זמן. כתנועה של משכילים, שביניהם בלטו בפעילותם בעיקר קציני־צבא, הם ניחנו ביכולת להתערב באופן יעיל במעגלי המדינאות. הם עשו זאת בשלב די מוקדם, בשנים 1908/9, עת חוללו את מהפכת "התורכים הצעירים", וחיסלו למעשה את כוחה הפוליטי של השושלת העת'מאנית. בכך תפסו מבשריה לעתיד של הלאומיות הייחודית התורכית את השלטון הרבה לפני שהתגבשו, בינם לבין עצמם, הן מבחינה אידיאולוגית והן מבחינה פוליטית. התגבשות זאת — וההכרעה בין המגמות השונות לטובתה של לאומיות תורכית ייחודית ונחרצת — עתידה היתה להיות מוכרעת רק במהלך העשור הבא (1919-1909). עשור זה התאפיין באירועים, שהוליכו למלחמת־העולם הראשונה, לחורבנה של האימפריה העת'מאנית, ולצמיחתה לאחר המלחמה של התנועה התורכית הלאומית והמדינה התורכית המודרנית.

■ שים לב: הכינוי שניתן לתנועה מראשיתה — "התורכים הצעירים", והעובדה כי לימים אכן צמחה ממנה תנועה לאומית מובהקת, יש בהם כדי להטעות. שכן בימיה הראשונים לא היתה זו, אלא תנועה לחידוש החיים הייצוגיים ולהחזרת החירויות והזכויות. רק בהמשך — ותוך כדי ההתפתחויות, שאותן נלמד — קיבלה תנועה זו, בהדרגה אך בעקביות, את צביונה הלאומי התורכי.



איור 50
לאחר שנאלץ בהפיכת 1908 להכיר בחוקה ייצוגית, ניסה עבד אל-חמיד השני לפעול כנגד אנשי "אחדות וקידמה" ולמגר את 'התורכים הצעירים'. אלא שכוחם של הללו כבר היה דומיננטי בקרב הקצינים המשכילים של הצבא. יחידות של "הצבא המקדוני" (שהושפעו מהתא הראשי של "אחדות וקידמה", שנוסד ופעל בסלוניקי), נכנסו לאסתאנבול באפריל 1909, בפיקודו של מחמוד שוכת פאשא, כדי להציל את המהפכה ולהדיח את הסלטאן.

◄ קרא בספרו של שמיר, ע"ע 252-258.

8.2



"העת'מאנים הצעירים" ושורשי הלאומיות התורכית

תהליכי המודרניזציה של המאה ה־19, אלה שהונהגו על־ידי הסֻלטאנים (כגון מחמוד השני), או על־ידי הפועלים מטעמם ובשמם (אנשי התנט'ימאת), תרמו אך בעקיפין להופעתה בעתיד של תודעה **תורכית** מודרנית. מבחינה אידיאולוגית המשיכו מחוללי תהליכים אלה לשלב את ערכי האסלאם עם האינטרסים של האימפריה העת'מאנית הכל־אזורית. לעתים עשו זאת — בעיקר אנשי התנט'ימאת — באמצעות העברת הדגש מאִסלאם לעֻת'מאניזם. מכל מקום, הם לא צִמצמו את יעדם ממודרניזציה של כלל האימפריה האִסלאמית־העֻת'מאנית — לתקומה לאומית של קהל דוברי התורכית בלבד. גם על קרקע המציאות, כפי שהתפתחה, לא נוצרו עדיין התנאים, שיולידו תודעה של תורכיוּת.

במצרים, כפי שראינו, "נחתך" עמק הנילוס, כתוצאה ממפעלי המודרניזציה, ממערכותיה של האימפריה האסלאמית־עת'מאנית הכל־אזורית, וקרם בהדרגה — בעיני תושביו כבעיני זולתם — מאפיינים של יישות מצרית ברורה. יצירתו של מנגנון מצרי נפרד; מערכת פוליטית מצרית; חברה וכלכלה, שהווייתם החלה לסוב סביב ציר המודרניזציה של עמק הנילוס; ובעייתיותה המיוחדת של מצרים הכבושה — כל אלה תרמו להקניית תודעתה של מצרים, ועזרו במישרין לצמיחת לאומיותה הייחודית בסוף המאה. ואולם באימפריה העת'מאנית, סביב בירתה אִסתאנבּוּל, לא התרחשו התהליכים באפקטיביות מקבילה, ובעיקר לא יצרו הם בהתפתחותם את ההבחנה העקרונית, שבין "תורכי" לשאינו תורכי. מערכותיה של האימפריה המשיכו להתנהל בכל התחומים החשובים ללא הפרדה שכזאת, לא בתחומים המוצקים של כלכלה ומדיניות, ולא בתחומים המוצקים־פחות של חברה ותודעה. הפרופסור ברנארד לואיס מנתח את התופעה וקובע:[1]

> מבין העמים השונים, שאימצו את האִסלאם, לא היה עם שהרחיק בהטמעת זהותו הנפרדת בתוך הקהילה האסלאמית כתורכים. כפי שנראה להלן, אף כי שׂרד עדיין משהו מן המודעות העצמית הקיצונית של התורכים, הם שמרו אך במעט על זכרונות מעברם הקדם־אסלאמי ולא הקימו מחיצה גזעית בין תורכים ללא־תורכים. התפיסה המסורתית של התורכים העות'מאנים את אופי המדינה והקהילה בהם חיו ניכרת בברור [...] בהיסטוריוגרפיה שלהם [...].



איור 51
תנועת ה"עת'מאנים הצעירים" קראה לקידומה המודרני־פוליטי של האימפריה כולה, תוך הישענות על תכנים ליבראליים ואסלאמיים־מודרניסטיים. בין תומכיה היו גם אישים מצמרת העולם העת'מאני הכל־אזורי. הנסיך מצטפא פאד'ל פאשא, למשל, אחיו של הח'דיו המצרי אסמאעיל (ראה לעיל ביחידה 6, עמ' 97), ששימש גם שר אוצר בחצרו של עבד אל־חמיד, היה מפעילי "העת'מאנים הצעירים".

1. ברנארד לואיס, **צמיחתה של תורכיה המודרנית** (תרגום עברי; ירושלים, תשמ"ג), עמ' 264.

עד לראשית המאה ה־19 ראו התורכים העות'מאנים את החברה בה חיו כשיא של שני קווי התפתחות — או, ליתר דיוק, מכיוון שספק אם קיים מושג התפתחות בדפוסי מחשבה אסלאמיים מסורתיים, — של שתי מערכות של התרחשויות היסטוריות. הראשונה החלה עם שליחותו של מוחמד, עליית האסלאם וייסוד הח'ליפות; השניה, עם עליית בית עות'מאן והאימפריה העות'מאנית. החוליה המקשרת בין השתיים היתה פלישות התורכים הסלג'וקים ויצירת הסולטנויות הסלג'וקיות, בראשונה בפרס, ואחר־כך באנטוליה.* התרחשויות אלו הן הנושא המרכזי בהיסטוריוגרפיה העות'מאנית. אל תולדות הנתינים הלא־מוסלמים מתייחסים רק במידה שיש בהם נגיעה להיסטוריה העות'מאנית. יש התייחסות מועטת להיסטוריה של השכנים הנוצרים ואויבי תורכיה. מההיסטוריה הקדם־אסלאמית של התורכים ושל תורכיה מתעלמים לחלוטין. ההיסטוריונים העות'מאנים הקלאסיים** היו תוצר של תרבות מפותחת ומתקדמת ואת כתביהם יש לציין בין הישגיה הגדולים ביותר. על כן ראוי ביותר לציין חוסר העניין המוחלט שלהם הן בהיסטוריה של עמם לפני שעבר לאסלאם, והן בתולדות ארצם לפני שנכבשה על ידו.

* על־כך עיין שוב בחטיבה א

** ראה הערך "היסטוריונים עת'מאניים בתקופה הטרום־מודרנית"

לואיס ממשיך לנתח את היעדר התודעה התורכית הייחודית בתקופה שקדמה לראשית העת החדשה, תקופה שנמשכה למעשה עד סוף המאה ה־19. הוא מסכם בדוגמאות:[2]

המלה "תורק" היתה אמנם בשימוש, אולם רק לציון הנוודים או האיכרים של אנטוליה. כאשר קוצ'ו ביי* התלונן ב־1630, שחיל היניצ'רים הוצף בזרים ובאנשים שמקומם לא יכירם שם, הוא מדבר על "תורכים, צוענים, תתים, לזים, נהגי פרדות וגמלים, סבלים, שודדי דרכים וכייסים". נראה שאפילו ח'אלד אפנדי זועזע בבואו לפריס ב־1802, כשגילה שמכנים אותו "השגריר התורכי", ומעיר, כשהוא מציין בסיפוק שהצליח לסכל תמרון פוליטי עוין, שבהזדמנות זו לא נתגלה כ"שגריר התורכי" — כלומר, בור ועם־הארץ — כפי שציפו שיהיה. אפילו בזמן מאוחר יותר, ב־1897, עדיין יכול היה נוסע בריטי מנוסה בתורכיה להעיר:

"כיום השימוש בשם 'תורק' נדיר, ושמעתי משתמשים בו רק בשתי צורות — על מנת לעשות הבחנה גזעית (לדוגמה, שואלים אם כפר מסויים הוא 'תורכי' או 'תורכמני'), או כדי להביע זלזול (לדוגמה, הביטוי 'תורק קאפא', שכוונתו 'שוטה')."

* ר' הערך "קוצ'ו בי — השקפה מסורתית עת'מאנית על התורכים"

■ התזכור את כישלונו של בונפארט להנחיל לתושבי עמק הנילוס תודעה של **אומה מצרית**?

עוד נשוב להלן ונדון גם בהיעדרה של **תנועה ייחודית ערבית** בקרב דוברי שפה זאת באזורנו, בטרם הבשלת תהליכי המאה ה־19.

הדיון בצמיחתה של התודעה התורכית הייחודית — כפי שבאה לראשונה לידי ביטוי חלקי במהפכת "התורכים הצעירים", והבשילה עד שהופיעה לאחר מלחמת־העולם הראשונה התורכיות החילונית הנחרצת של מֻצטפא כמאל אתאתורק — הוא איפוא מורכב ומסובך. הבה נדון בו בקצרה.

"אנשי התנט'ימאת" תרמו כאמור בעקיפין להופעתה העתידית של הלאומיות התורכית המודרנית. הם שאלו מן המערב מוסדות וערכים, שצמחו בו כחלק מהתפתחותן (במערב) של המדינה והלאומיות החדשות. הם גם קראו תיגר, אם כי

2. **שם**, עמ' 267 (והערה 15 שם).

במשתמע ובעקיפין, על כמה מערכי־היסוד המדיניים־האידיאולוגיים של האסלאם. ואולם מפעלם הכולל, כפי שלמדנו, יותר משהצליח ליישם את תוכניתם המודרניזטורית, עורר ריאקציה, שמרנית בעיקרה. סקרנו ריאקציה שמרנית זאת, הן במרכז האימפריה והן במחוזותיה, ביחידה 5.*

* ראה שוב הערך "יריביהם של אנשי התנט'ימאת באסתאנבול", לעיל בחטיבה ג, ע"ע 205-206.

במפעלם של אנשי התנט'ימאת, בעיקר בתקופתם של עאלי ופואד, היה גם הרבה שעורר התנגדות מצד דור חדש של משכילים־מתמערבים. דור זה, שהיה בעצמו פרי תקופת התנט'ימאת והתחנך על ברכי מנהיגיה, לא היה עדיין רחב בשורותיו. כמה עשרות משכילים בולטים, מחלוצי התחייה המודרנית־הספרותית של הלשון התורכית, ומאות ספורות של בולטים פחות, הצטרפו בצורה זאת או אחרת לתנועה, שקיבלה את השם "עת'מאנים צעירים" (בסוף שנות ה־60 מנו חבריה הרשומים 245 איש).

ברנארד לואיס, בפרק "זרעי המהפכה [הלאומית־תורכית]" שבספרו הנ"ל,[3] רואה בחלוצי הספרות התורכית המודרנית את "מנהיגיה הראשונים של תורכיה הצעירה". הוא מייחד את תיאורו לשלושה סופרים ומשוררים, שהיו מן המנהיגים החשובים של "העת'מאנים הצעירים". אִבראהים שינאסי,* זיא פאשא, ונאמִק כמאל.** זה האחרון, נאמק כמאל, נחשב למוכשר, לבולט ולנועז שבין "העת'מאנים הצעירים", ומעשהו המדיני — כפי שנזכירו להלן בקצרה — משולב היה בזה של האישיות הבולטת ביותר של שנות ה־70, שפעילותה השתלבה בהיסטוריה של התנועה — מִדחת פאשא.*** מדחת (כזכור לך מיחידה 5) נחשב גם לאחד מ"אנשי התנט'ימאת". הוא היה לפי דרכו לאו דווקה דמות של מחאה או איש־רוח, אלא איש־מדינה ומומחה למינהל. אך פועלו, כפי שנראה, השיק לקריאתם של ה"עת'מאנים הצעירים", ועתים אף חפף אותה במישרין.

* ר' הערך "אבראהים שינאסי"

** ר' הערך "נאמק כמאל"

*** ראה שוב הערך "מדחת פאשא (1822-1883)" בחטיבה ג, ע"ע 212-215.



איור 52
נאמק כאמל



איור 53
זיא פאשא

3. שם, ע"ע 104-140.

שלב זה של תחייה לשונית סביב יצירתיות ספרותית מודרנית לא היה, כמובן, נחלתם של חלוצי התורכיות בלבד. ודאי מודע אתה לתחייתה של הלשון העברית ב"תקופת ההשכלה", תחייה שהיתה שלב בסיסי בתולדותיה של הציונות. בהמשך היחידה, משנדון בראשית תולדותיה של הלאומיות הערבית, נלמד גם שם על השלב הדומה והמקביל — תחייתה המודרנית של השפה הערבית, כתופעה מרכזית בהתפתחות ניצניה של הלאומיות הערבית המודרנית.*

* הכוונה לדימיון שבתופעת התחייה הלשונית כחלק מן **ההתעוררות הלאומית**. מבחינת הלשונות עצמן היו כמובן הבדלים. בעברית חודש הדיבור, ואילו הערבית הספרותית, למשל, עברה מודרניזציה, אך נשארה לשון הכתב בלבד.
תופעה זו, של החייאת הלשונות במזרח התיכון (ובכללן — העברית), חקר פרופ' אוריאל הד. על כך ראה בערך "אוריאל הד ועבודותיו בנושא ההיסטוריה של המזרח התיכון", להלן בחטיבה זו.

מה היתה קריאה זאת של "העת'מאנים הצעירים"?

"העת'מאנים הצעירים", כמוהם כ"אנשי התנט'ימאת", טרם הבחינו עקרונית בין "תורכי" לבין מי שאינו דובר תורכית. אלה גם אלה רצו את תיקונה של היישות העת'מאנית הכל-אזורית. "אנשי התנט'ימאת" רצו לעשות זאת באמצעות הפעלתם היעילה של מוסדות חדשים, וראו במרכזיותו של החוק החדש והשוויוני את הערך המערבי, שיש ליישם באימפריה. הצנטרליזם, ש"אנשי התנט'ימאת" שאפו להגשימו, וכן תַסכּוּלם מאי היכולת לממשו, תרמו לא אחת להתחזקות המגמות הרודניות בפועלם. הם רצו לבצע "מהפכה מלמעלה", וניסו לעשות זאת באמצעים קשוחים, שעל-פי-רוב הוכחו בלתי יעילים. ל"מהפכה מלמטה", המבוססת על הזדהות ההמונים עם מִפעלי התמורה, שילמו "אנשי התנט'ימאת" בעקר מס-שפתיים. אך זה בדיוק היה תמצית המסר של "העת'מאנים הצעירים". האחרונים קראו לתיקונם של המדינה והעולם העת'מאניים לא ברוח הכפייה הכוחנית — "מלמעלה" — אלא באמצעות עידודה של תמורה "מלמטה", סביב יישום של שני רעיונות — הפטריוטיזם (הכל-עת'מאני, בשלב זה, לא התורכי) והחירות — ומיסודם באמצעות הפעלתה של **חוקה ייצוגית**.

קריאה זאת לתמורה "מלמטה" סביב רעיונות מערביים ליבראליים, אך תוך קשר ישיר בין ההמונים (המֻסלמיים) לבין השלטון, יצרה אצל "העת'מאנים הצעירים" את השילוב שבין אסלאם לקידמה. הם כפרו בצורך ליבא מן המערב מוסדות ורעיונות, תוך ניתוקם מן המורשת האסלאמית. נהפוך הוא, את הפטריוטיזם והזיקה למולדת, ואת החירות ומיסודה באמצעות **מערכת פוליטית ייצוגית**, ראו כצורה הנכונה והאמיתית של **אסלאם מתחדש** (ולא של תורכיות ייחודית). דוברם המובהק, נאמק כמאל, גדל על ברכי תורותיהם של מוֹנְטֶסקייה ורוּסוֹ, ושאל את מודל-החיקוי שלו מן הפרלמנטים של לונדון ושל פאריס. אך יחד עם זאת ביקש שלא לנתק, בתהליך יישומם של ערכים ומוסדות אלה, את החברה העת'מאנית משורשיה האסלאמיים. את האימפריה, ואת המזרח האסלאמי-עת'מאני, רצה להציל לא מתוך התבטלות בפני המערב, אלא מתוך התחדשות אותנטית, ושלא על דרך הרודנות האבסולוטית של בית עת'מאן, או של אנשי התנט'ימאת.

הבה ונעיין בקטעים ממאמר חשוב ומפורסם, פרי-עטו של נאמק כמאל, המשקף היטב את מישנתו: "ושאל לדעתם בעניין", מתוך העיתון חֻרִיֶת ("חירות"),* שיצא בגולת אירופה. המאמר פורסם באוגוסט 1869.

* ר' הערך "'חֻרִיֶת' — עיתונם של העת'מאנים הצעירים"

א. החוקתיות והייצוגיות הן יסוד מיסודות האסלאם הנכון

האדם, אשר ההשגחה בוראת אותו כשבלִבּו תחושת החירות, חייב באופן טבעי להפיק תועלת ממתנה אלוהית זאת. החירות הכללית נשמרת בתוך החברה, משום שהחברה יכולה ליצור את הכוח, אשר יגן על הפרט מפני פגיעת חברו.

[...] יסוד מהותה של הריבונות הִנו הכוח, הנובע מצירוף כוחותיהם של הפרטים. כשם שהפרט מפעיל באופן טבעי את כוחו שלו, כך נוצר כוחו הטבעי של הכלל מן הכוחות המצורפים של כל הפרטים, וזכות הריבונות שייכת על כן לכלל האומה.

הטיעון הבא הנו הוכחה [אסלאמית־] שַרְעִית לכך: אם תושבי ארץ מסוימת יתכנסו ויְמנו אדם מסוים לקאדִי עליהם, כדי שיפסוק בתביעות אשר תועלינה ביניהם, המינוי לא יהיה בר־תוקף, שכן השיפוט הִנו מסמכותו של קאדִי, אשר מינוהו השלטונות. אולם [לפי השריעה], אם תושבי ארץ מסוימת יתכנסו ויביעו אמונים לאדם מסוים כסלטאן או כח׳ליפה, אותו אדם יהפוך לסלטאן או לח׳ליפה, ולסלטאן או לח׳ליפה הקודם לא תישאר שום סמכות, שכן הח׳ליפות הִנָה זכותה של האומה. מאחר שאי אפשר, שהכלל יבצע בעצמו את התפקידים הנובעים מזכות זו שלו, יש הכרח למנות ח׳ליפה ולהקים ממשלה. עניין זה אינו אלא יפוי־כוחם של כמה פרטים לבצע את התפקידים הנזכרים של החברה. במצב זה, מלבד יפוי־הכוח המוקנה לסלטאנים מטעם האומה באמצעות הבעת האֵמון, ולשרים באמצעות מִינוּיָם לתפקידים בידי הסלטאנים, אין בידיהם [של הסלטאנים והשרים] שום הצדקה משפטית, הנותנת להם זכות לשלוט. תוכנו של החדית׳ ״אדון הציבור איננו אלא משרתו״ [סַיד אל־קַוְם — חַ׳אדִמֻהֻם״] מכוון למובן זה.

כל אומה יכולה לקבוע את ייפוי־הכוח לשליטים בהיקף המתחייב מן המידות והצרכים שלה. הממשלה חייבת להימנע מלהגביל — אלא במידה המִזערית ההכרחית — את חירות הפרט. שום אומה אינה חפצה לפגוע בזכויותיה־היא על־ידי מינויו של אדם מסוים לנצח, וכשליט מוחלט, או על־ידי נתינת סמכות החקיקה הבלעדית בידיו של אדם מסוים. גם אם התפתתה [האומה] לחפוץ בכך, אין היא זכאית לעשות זאת, משום שלשום פרט אין זכות לעשוק את עצמו, ולכלל אין זכות לפגוע בזכויותיהם של הפרטים. [...]

[..] יש שני אמצעים יסודיים, כיצד לחייב את הממשלה ללכת בדרך צודקת זו. הראשון — להוציא את חוקי־היסוד של השלטון מסודיותם, ולפרסמם בציבור [דהיינו — לפרסם חוקה]. באופן זה ייעלמו הפירושים, הניגודים וההכחשות, העלולים לנבוע מן הממשלה [על־פי שרירות אינטרסיה]. השני — כינונו של משטר ייצוגי, כלומר, לקיחת סמכות החקיקה מידי השליטים [דהיינו — הפרדת רשויות].

המדינה היא אישיות מוסרית; חקיקת חוק היא בבחינת רצונה, וביצועו — במעשי שליטיה הממונים. אם שני דברים אלה [החקיקה והביצוע] יהיו ביד אחת [של שליט אבסולוטי] לא תינצל המדינה, אף פעם, משרירות־לב. מכך נובע הצורך ב״מועצת אומה״.

[...] כל עוד זכויות האדם נקבעות לפי השכל והמסורת, נדרש שתוצאנה התוספות המיותרות ושיובהר לכול העיקרון, שהריבונות שייכת לעם, ייקבעו עקרונות מחייבים, כגון זכותו של כל אדם לביקורת על הממשלה, ויוכרז על **פרמאן של חוקי יסוד** [נֶט׳אמַאתִ־י אַסַאסִיֶה ח׳טי]. באופן זה יהיה ביטחון, שהמשטר באימפריה העת׳מאנית יהיה אכן מבוסס על חירות ועל צדק.

ב. יישום הייצוגיות יציל את האימפריה העת׳מאנית

אכן, דרוש לנו משטר חוקתי. הבה ונַחשוב בראשונה על יסודה האמיתי של ״השאלה המזרחית״, הנִישאת בפי כל. ידוע שרוסיה רוצה להחריב את האימפריה העת׳מאנית. המדינות המערביות מונעות בעדה. אולם, בעוד רוסיה פועלת להשיג

■ שלב זה של תחייה לשונית סביב יצירתיות ספרותית מודרנית לא היה, כמובן, נחלתם של חלוצי התורכיות בלבד. ודאי מודע אתה לתחייתה של הלשון העברית ב"תקופת ההשכלה", תחייה שהיתה שלב בסיסי בתולדותיה של הציונות. בהמשך היחידה, משנדון בראשית תולדותיה של הלאומיות הערבית, נלמד גם שם על השלב הדומה והמקביל — תחייתה המודרנית של השפה הערבית, כתופעה מרכזית בהתפתחות ניצניה של הלאומיות הערבית המודרנית.*

* הכוונה לדימיון שבתופעת התחייה הלשונית כחלק מן **ההתעוררות הלאומית**. מבחינת הלשונות עצמן היו כמובן הבדלים. בעברית חודש הדיבור, ואילו הערבית הספרותית, למשל, עברה מודרניזציה, אך נשארה לשון הכתב בלבד.
תופעה זו, של החייאת הלשונות במזרח התיכון (ובכללן — העברית), חקר פרופ' אוריאל הד. על כך ראה בערך "אוריאל הד ועבודותיו בנושא ההיסטוריה של המזרח התיכון", להלן בחטיבה זו.

מה היתה קריאה זאת של "העת'מאנים הצעירים"?

"העת'מאנים הצעירים", כמוהם כ"אנשי התנט'ימאת", טרם הבחינו עקרונית בין "תורכי" לבין מי שאינו דובר תורכית. אלה גם אלה רצו את תיקונה של היישות העת'מאנית הכל-אזורית. "אנשי התנט'ימאת" רצו לעשות זאת באמצעות הפעלתם היעילה של מוסדות חדשים, וראו במרכזיותו של החוק החדש והשוויוני את הערך המערבי, שיש ליישם באימפריה. הצנטרליזם, ש"אנשי התנט'ימאת" שאפו להגשימו, וכן תִסכּוּלם מאי היכולת לממשו, תרמו לא אחת להתחזקות המגמות הרודניות בפועלם. הם רצו לבצע "מהפכה מלמעלה", וניסו לעשות זאת באמצעים קשוחים, שעל-פי-רוב הוכחו בלתי יעילים. ל"מהפכה מלמטה", המבוססת על הזדהות ההמונים עם מְפעלי התמורה, שילמו "אנשי התנט'ימאת" בעקר מס-שפתיים. אך זה בדיוק היה תמצית המסר של "העת'מאנים הצעירים". האחרונים קראו לתיקונם של המדינה והעולם העת'מאניים לא ברוח הכפייה הכוחנית — "מלמעלה" — אלא באמצעות עידודה של תמורה "מלמטה", סביב יישום של שני רעיונות — הפטריוטיזם (הכל-עת'מאני, בשלב זה, לא התורכי) והחירות — ומיסודם באמצעות הפעלתה של **חוקה ייצוגית**.

קריאה זאת לתמורה "מלמטה" סביב רעיונות מערביים ליבראליים, אך תוך קשר ישיר בין ההמונים (המֻסלמיים) לבין השלטון, יצרה אצל "העת'מאנים הצעירים" את השילוב שבין אסלאם לקידמה. הם כפרו בצורך ליבא מן המערב מוסדות ורעיונות, תוך ניתוקם מן המורשת האסלאמית. נהפוך הוא, את הפטריוטיזם והזיקה למולדת, ואת החירות ומיסודה באמצעות **מערכת פוליטית ייצוגית**, ראו כצורה הנכונה והאמיתית של **אסלאם מתחדש** (ולא של תורכיות ייחודית). דוברם המובהק, נאמק כמאל, גדל על ברכי תורותיהם של מוֹנְטֶסקייה ורוּסוֹ, ושאל את מודל-החיקוי שלו מן הפרלמנטים של לונדון ושל פאריס. אך יחד עם זאת ביקש שלא לנתק, בתהליך יישומם של ערכים ומוסדות אלה, את החברה העת'מאנית משורשיה האסלאמיים. את האימפריה, ואת המזרח האסלאמי-עת'מאני, רצה להציל לא מתוך התבטלות בפני המערב, אלא מתוך התחדשות אותנטית, ושלא על דרך הרודנות האבסולוטית של בית עת'מאן, או של אנשי התנט'ימאת.

הבה ונעיין בקטעים ממאמר חשוב ומפורסם, פרי-עטו של נאמק כמאל, המשקף היטב את מישנתו: "ושאל לדעתם בעניין", מתוך העיתון **חֻרְיֶת** ("חירות"),* שיצא בגולת אירופה. המאמר פורסם באוגוסט 1869.

* ר' הערך "חֻרְיֶת" — עיתונם של העת'מאנים הצעירים"

א. החוקתיות והייצוגיות הן יסוד מיסודות האסלאם הנכון

האדם, אשר ההשגחה בוראת אותו כשבלִבּוֹ תחושת החירות, חייב באופן טבעי להפיק תועלת ממתנה אלוהית זאת. החירות הכללית נשמרת בתוך החברה, משום שהחברה יכולה ליצור את הכוח, אשר יגן על הפרט מפני פגיעת חברו.

[...] יסוד מהותה של הריבונות הִנו הכוח, הנובע מצירוף כוחותיהם של הפרטים. כשם שהפרט מפעיל באופן טבעי את כוחו שלו, כך נוצר כוחו הטבעי של הכלל מן הכוחות המצורפים של כל הפרטים, וזכות הריבונות שייכת על כן לכלל האומה.

הטיעון הבא הנו הוכחה [אסלאמית־] שַרְעִית לכך: אם תושבי ארץ מסוימת יתכנסו וימַנו אדם מסוים לקאדִ'י עליהם, כדי שיפסוק בתביעות אשר תועלינה ביניהם, המינוי לא יהיה בר־תוקף, שכן השיפוט הִנו מסמכותו של קאדִ'י, אשר מינוּהו השלטונות. אולם [לפי השריעה], אם תושבי ארץ מסוימת יתכנסו ויביעו אמונים לאדם מסוים כסלטאן או כח'ליפה, אותו אדם יהפוך לסלטאן או לח'ליפה, ולסלטאן או לח'ליפה הקודם לא תישאר שום סמכות, שכן הח'ליפות הִנָה זכותה של האומה. מאחר שאי אפשר, שהכלל יבצע בעצמו את התפקידים הנובעים מזכות זו שלו, יש הכרח למנות ח'ליפה ולהקים ממשלה. עניין זה אינו אלא יפוי־כוחם של כמה פרטים לבצע את התפקידים הנזכרים של החברה. במצב זה, מלבד יפוי־הכוח המוקנה לסלטאנים מטעם האומה באמצעות הבעת האֵמון, ולשרים באמצעות מִינוּיִם לתפקידם בידי הסלטאנים, אין בידיהם [של הסלטאנים והשרים] שום הצדקה משפטית, הנותנת להם זכות לשלוט. תוכנו של החדית' "אדון הציבור איננו אלא משרתו" [סַיד אל־קַוְם — חַ'אדִמֻהֻם"] מכוון למובן זה.

כל אומה יכולה לקבוע את ייפוי־הכוח לשליטים בהיקף המתחייב מן המידות והצרכים שלה. הממשלה חייבת להימנע מלהגביל — אלא במידה המִזערית ההכרחית — את חירות הפרט. שום אומה אינה חפצה לפגוע בזכויותיה־היא על־ידי מינויו של אדם מסוים לנצח, וכשליט מוחלט, או על־ידי נתינת סמכות החקיקה הבלעדית בידיו של אדם מסוים. גם אם התפתתה [האומה] לחפוץ בכך, אין היא זכאית לעשות זאת, משום שלשום פרט אין זכות לעשוק את עצמו, ולכלל אין זכות לפגוע בזכויותיהם של הפרטים. [...]

[..] יש שני אמצעים יסודיים, כיצד לחייב את הממשלה ללכת בדרך צודקת זו. הראשון — להוציא את חוקי־היסוד של השלטון מסודיותם, ולפרסמם בציבור [דהיינו — לפרסם חוקה]. באופן זה ייעלמו הפירושים, הניגודים וההכחשות, העלולים לנבוע מן הממשלה [על־פי שרירות אינטרסיה]. השני — כינונו של משטר ייצוגי, כלומר, לקיחת סמכות החקיקה מידי השליטים [דהיינו — הפרדת רשויות].

המדינה היא אישיות מוסרית; חקיקת חוק היא בבחינת רצונה, וביצועו — במעשי שליטיה הממונים. אם שני דברים אלה [החקיקה והביצוע] יהיו ביד אחת [של שליט אבסולוטי] לא תינצל המדינה, אף פעם, משרירות־לב. מכך נובע הצורך ב"מועצת אומה".

[...] כל עוד זכויות האדם נקבעות לפי השכל והמסורת, נדרש שתוצאנה התוספות המיותרות ושיובהר לכול העיקרון, שהריבונות שייכת לעם. ייקבעו עקרונות מחייבים, כגון זכותו של כל אדם לביקורת על הממשלה, ויוכרז על **פִּרמאן של חוקי יסוד** [נַטְ'אמַאתְ־י אַסַאסִיֶה ח'טי]. באופן זה יהיה ביטחון, שהמשטר באימפריה העת'מאנית יהיה אכן מבוסס על חירות ועל צדק.

ב. יישום הייצוגיות יציל את האימפריה העת'מאנית

אכן, דרוש לנו משטר חוקתי. הבה ונחשוב בראשונה על יסודה האמיתי של "השאלה המזרחית", הנִישֹאת בפי כל. ידוע שרוסיה רוצה להחריב את האימפריה העת'מאנית. המדינות המערביות מונעות בעדה. אולם, בעוד רוסיה פועלת להשיג

את מטרתה באמצעות הסתת הנתינים הנוצריים של האימפריה העת'מאנית — מסייעת אירופה בידי אותם הלאומים, הצצים בעידודה של רוסיה. במבט ראשון עמדות אלה נראות סותרות ביותר זו את זו, אולם האמת היא שממשלתנו [הנוכחית, הבלתי־ייצוגית] היא הכופה על האירופים לנהוג כך.

[בזמן מלחמת קרים] הקריבו מדינות המערב רכוש ונפשות יחד עִמנו, על מנת לעמוד נגד התערבותה של רוסיה. אולם, בסוף העניין, הציעו אף לנו לתקן את המישטר העושק שלנו. באותו זמן היה צריך "השער העליון" להסדיר את ממשלת היסוד, להיכנס לערבותה הכללית של אירופה ולהפוך למדינה חוקתית [דֶוְלֶת־י מַשרוּטֶה]; ובאופן זה הן למנוע לחלוטין התערבויות זרות והן להבטיח את קיומנו באופן מלא. במקום זאת הרגיעו את אירופה רק בהענקת כמה ויתורים לנוצרים [הח'ט־י הֻמאיוּן של 1856 — ראה יחידה 5], וכתוצאה מהכנסת ויתורים אלה לחוזה פאריס התחייבו בשם הסלטאן לתקן את מצבם של הנתינים הנוצריים, ויחד עם זאת העניקו למעצמות הערֵבות זכות לפקח על כך. [...]

[...] אין למצוא תרופה אחרת לרפא קשיים אלה מלבד המשטר החוקתי; אז יתברר לכל, שכל אחד חופשי; אז תתייחס אלינו אירופה כאל עם בן־תרבות, ולא כאל דחליל שהועמד נגד רוסיה; אז, אם יאחוז העם באחד הלְאֻיָתים [אפילו באירופה הנוצרית] בנשק, בטענה שהוא עשוק [ובשם לאומיות מודרנית ונפרדת מן האימפריה], בעוד נציגיו יושבים ב"מועצת האומה" — לא יצליח לגרום לכך, שאירופה תקשיב לטענתו. כתוצאה מכך תיעלמנה מיד כל הסכנות, המאיימות על המדינה מבפנים ומבחוץ. [...]

הוי, הליבראלים העת'מאניים ["אַחְרַאר עֻת'מַאניאן"]! להצלת המדינה היום נחוץ המשטר החוקתי, וכדי להשיג אותו יש להמשיך בדרך המאבק שנבחרה. אם הננו מצטיינים באהבת המולדת [פטריוטיזם, וטניה] — הבה ונעשה מאמצים כדי להתקדם בדרך האמת, כך ששעה אחת קודם נצעד צעד קדימה. [...]

■ תן דעתך —

1) למימד האסלאמי שבקריאתו של "העת'מאן הצעיר" נאמק כמאל:
- לארגומנטציה הדתית;
- לרצון לשמור על שלמות האימפריה כולה, כולל נתיניה הנוצריים שבאירופה.

2) למימד המערבי־המודרני, המשולב בקריאה זאת:
- לחירותו הטבעית של הפרט;
- לממשלה, כמייצגת העם וכאחראית בפניו;
- לערבויותיה של חוקה;
- להפרדת הרשויות [עיין שוב ביחידה 2; ממי לקוחים רעיונות אלה?];
- לייצוגיותם של הלא־מֻסלמים ב"מולדת האומה".

3) להיגיון שמאחורי התפיסה, שהייצוגיות תציל את האימפריה
- ל"יחסי ציבור" טובים יותר במערב;
- ל"חיסול העושק הרודני" ולעידודה של הזדהות עם האימפריה מצד מִכלול הקבוצות שבה;
- למניעת צמיחת תנועות לאומיות ייחודיות, שתשאפנה לעצמאות על חשבון שלמות האימפריה.

שאלה 1

התִמצא דִמיון כללי בין עקרונותיו הבסיסיים של נאמק כמאל לבין אלה של אל־אפע׳אני ועבּדֻה [עיין שוב בדיוננו בהם]?

במה היו אלה וגם אלה, אף ששאפו לשמירת שלמותה של המסגרת האסלאמית הכל־אזורית, גם מקדמי התנאים, שמהם הבשילו לימים התודעות והתנועות למען ייחודיות לאומית? — ענה בכתב (עד שלושה עמודים).

ה״פטריוטיזם״, שנאמק כמאל הטיף לו, היה גם הוא ברוח הממזגת אסלאמיות־עת׳מאניות־מערביות. האלמנט החדשני, בהשפעה אירופית, היה הקריאה לנאמנות למסגרותיה של הישות העת׳מאנית, אבל ברוח עיקרון ריבונות העם, ולאו דווקה נאמנות לשליט השושלתי והאבסולוטי. ׳העת׳מאנים הצעירים׳ לא קראו מעולם לביטול הסלטאנות. הם ראו בבית עת׳מאן — בתנאי שיוגבל שלטונו — אמצעי בעל חשיבות מרכזית לעיצובה של יֵשות עת׳מאנית. עם זאת נשארה בדרך כלל בכתביו ובתודעתו של נאמק כמאל הזהות הברורה שבין מֻסלם לבין עֻת׳מאני, והוא ראה באסלאם — ובפרשנות האסלאם בתורת מסכת פוליטית־ייצוגית — את הדבק המרכזי של האימפריה. למעשה אף קרא נאמק כמאל לאיחוד כל־אסלאמי על־עת׳מאני לאלתר.



איור 54
הנסיך מֶטֶרניך. בחצרו של המדינאי האוסטרי הידוע למדו כמה מפעילי ה״עת׳מאנים הצעירים״ ביצד לקיים ״מונארכיה אבסולוטית נאורה״, ולשמור בדרכים מתוחכמות ובמינימום של דיכוי — כמו באוסטריה של מטרניך — על אימפריה רבת־לאומים. מטרניך אכן הצליח בכך, בעידן שבו הלכו וגברו באירופה הרעיונות של ריבונות העם, רעיונות שיצרו מתחים גלויים וסמויים במערכת האימפריאלית המגוונת, שאותה ניהל. אלא שתקוותם של ה״עת׳מאנים הצעירים״, שהם עצמם ינחו את עבד אל־חמיד בדרך דומה — נכזבה.

עיקר משקלם של ׳העת׳מאנים הצעירים׳ היה בתחום הלכי־הרוח, באמצעות היצירות שפרסמו, בהיותם סופרים, משוררים, מחזאים ועיתונאים. משקלם הכוחני־הפוליטי נשאר מועט. בשנת 1865 התארגנו לראשונה באגודת־סתר, שתמכו בה בחשאי גורמים אופוזיציוניים שונים מחצר הסלטאן וכן מחוגי אנשי התנט׳ימאת. בשנת 1867, משנתמנה עאלי פאשא וזיר גדול והחל להפעיל אמצעים קשוחים נגד המבקרים את רודנותו, יצאו מנהיגי ׳העת׳מאנים הצעירים׳ לגלות. נאמק כמאל, למשל, יצא לאירופה וייסד בלונדון את העיתון **חֻרְיֶת** (״חירות״ — 27.6.1868).

עם מותו של עאלי בספטמבר 1871 חזרו רבים מן ׳העת׳מאנים הצעירים׳ לאסתאנבול, והמשיכו בפעילות ספרותית מגוונת וביקורתית, ובקריאה לחוקה, שתבטיח חירות ופטריוטיזם. באפריל 1873 שוב הוגלה נאמק כמאל, הפעם למאסר בקפריסין, שם נשאר עד שנת 1876, עת סולק עבד אל־עזיז מכס הסלטאנות.

סילוקו של הסלטאן עבד אל־עזיז (1876-1861) שלוב היה באירוע, שהביא לשיא את חשיבות ה״עת׳מאנים הצעירים״ כתנועת מחאה ליבראלית־מודרנית, ולידי מימוש קצר־מועד של רעיון החוקה הייצוגית העת׳מאנית. לתעמולתם ולכתביהם של ״העת׳מאנים הצעירים״ נודעה השפעה על החוגים המתרחבים של נוער משכיל. הדבר הניב את ״הפגנת הסטודנטים״ הראשונה בתולדות אזורנו, משהתפרעו תלמידי בית־הספר לתיאולוגיה ב־10 במאי 1876 בדרישה להדחת הסלטאן ולהכרזתה של חוקה.

ואולם אירוע זה שימש רק כרקע קולני להתפתחויות משמעותיות יותר בתחום הסבוך של תכבי החצר ו״השער״. במסגרתם של אלה עלה אותו חוּדשׂ בידיו של מִדחת פאשא להתמנות נשיא מועצת המדינה. מעמדה זאת — וכאוהד רעיון החוקה, אהדה שביטא במונחים דומים לאלה של ״העת׳מאנים הצעירים״ — נכנס מִדחת לפעילות נמרצת ומיידית. בתוך שלושה שבועות הודח (בעזרת אנשי הקולג׳ הצבאי) הסלטאן עבד אל־עזיז, פטרונם בעבר של עאלי ושל פואד, ואל כס

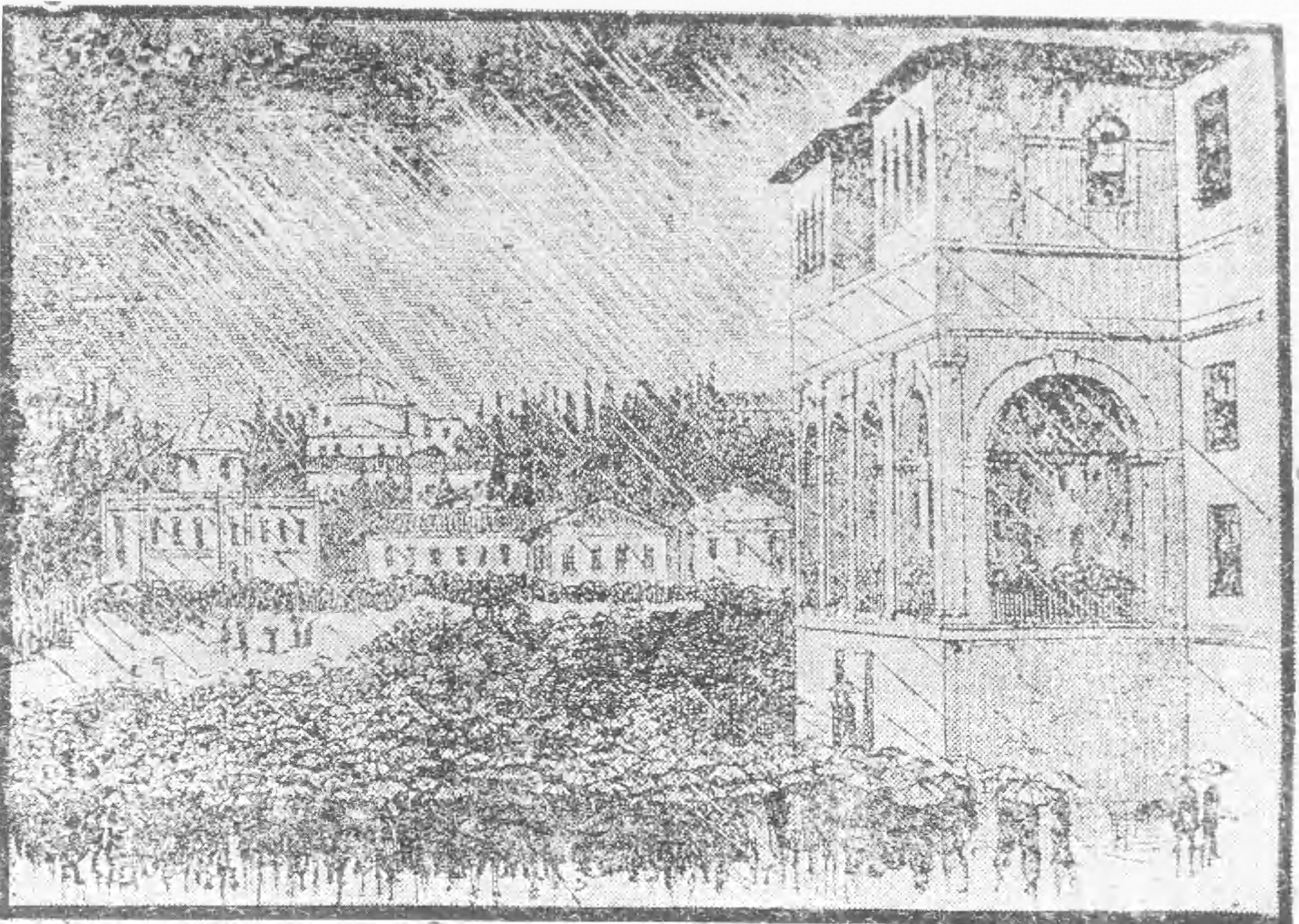
הסלטאנות עלה מֻרַאד החמישי, מאוהדיהם של "העת'מאנים הצעירים". נאמק כמאל נקרא מגלותו שבקפריסין לשמש מזכירו האישי של הסלטאן, ומִדחת פעל בקדחתנות להכרזתה של חוקה. ואולם בצומת היסטורי זה התרחש — כפי שקרה פעמים רבות בתולדותיהם של עמים — הבלתי נִצְפֶּה. הסלטאן החדש, אשר אמור היה להיות דמות־המפתח במדיניות המהפכנית המוצהרת, לא עמד נפשית בנטל האירועים. התככים והרציחות מבית,* והידיעות על מרידות תכופות בשלטון העת'מאני בבלקאן** — ערערוהו. ביוזמת מִדחת הודח מֻראד מכסאו (וזכה למות במיטתו עשרים ושמונה שנים מאוחר יותר).

* על־כך קרא בספרו של טולידאנו, ע"ע 103-104.

** ר' הערך "המרידות בבלקאן — 1875-1876", לעיל בחטיבה ג, עמ' 243, וכן הערך "התבוסה לרוסיה (1877-1878) והלאומיות בבלקאן בימי עבד אל־חמיד השני", בחטיבה זו.



איור 55
הסלטאן מראד החמישי. (האיור מספרו של דורי — ר' איור 1 לעיל.)



איור 56
הפגנת שמחה ביום הכרזת חוקת 1876. נכבדים עולזים תחת גשם שוטף, ליד אגף של בניין "השער העליון".

עם הדחתו של מֻראד עלה לכס הסלטאנות אחיו הצעיר, עבד אל־חמיד השני (31.8.1876). טרם הדחתו של מֻראד והמלכתו־שלו נתן עבד אל־חמיד את הסכמתו לטיוטת החוקה, שהציג לפניו מִדחת. ב־23 בדצמבר 1876 הוכרזה באופן רישמי וברוב טקס החוקה העת׳מאנית הראשונה. היה זה מסמך ברוח ליבראלית אירופית (שנתבסס על החוקה הבלגית משנת 1831), שאמור היה, לוּ אכן יוּשם, להנחיל למערכותיה של האימפריה את רוחם של ׳העת׳מאנים הצעירים׳, ולבנות בתשתיתן של מערכות האימפריה את השיטה הייצוגית, שהטיפו לה ׳העת׳מאנים הצעירים׳. [על החוקה למדנו כבר במסגרת הדיון על פועלו של מִדחת — חזור ועיין בערך ״החוקה העת׳מאנית של 1876״ ביחידה 5.]

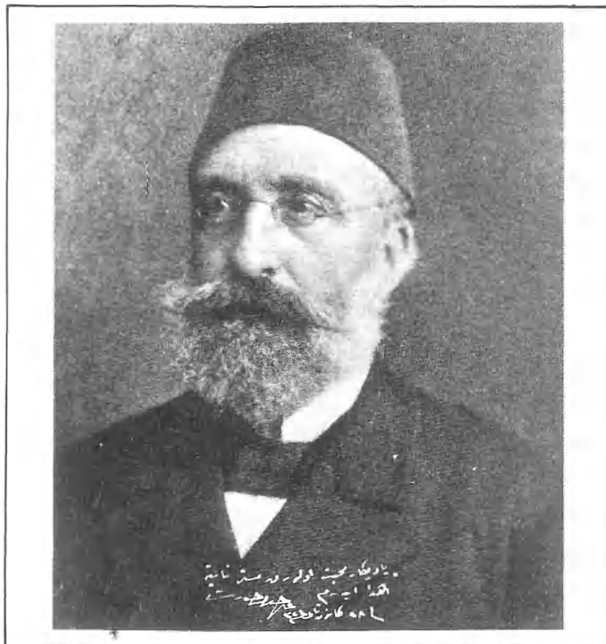
ואולם, עבד אל־חמיד השני שונה היה במאוד ממֻראד החמישי. אחרי תקופה קצרה של העמדת־פנים יצא לדרך־דמים נחרצת להגשמת מטרתו האישית, שהיתה השגת כוח אבסולוטי. בפברואר 1877 פוטר מִדחת והוגלה. הפרלמנט, שנבחר בצל סילוקו, לא לבש חיים עצמאיים וחוסל ביוני אותה שנה. פרלמנט אחר, שנבחר תחתיו והיה ממושמע אף יותר מקודמו, פיזר הסלטאן סופית בפברואר 1878.* בכך חוסלה בעצם גם החוקה, והקיץ הקץ על פועלם של ה״עת׳מאנים הצעירים״, ולימים (לא ארוכים) גם על פועלו של מִדחת פאשא. (על פועלו של לוחם הליבראליזם מִדחת בעת כהונתו כמושל דמשק בשנים 1880-1878, ועל תרומתו באותה עת לראשית הופעת הערביות — נדון להלן. בשנת 1883 נרצח מדחת בפקודת עבד אל־חמיד בבית כלאו שבעֲרב.)

* ר׳ הערך ״הפרלמנט העת׳מאני בתקופת עבד אל־חמיד השני״

שאלה 2

חזור וקרא את המבוא לחטיבה וענה בכתב (כשני עמודים) על השאלה הבאה: הניתן, לדעתך, לייחס ל״עת׳מאנים הצעירים״ חשיבה לאומית מודרנית במלוא משמעה?





איורים 58-57

הסלטאן עבד אל־חמיד השני (מימין) — איור מכתב־העת **אבו נט׳ארה**. בכותרת האיור מופיעה הכתובת: ״תמונת הח׳ליפה הגדול, הסלטאן עבד אל־חמיד, אמיר המאמינים״. הסלטאן חיפש, באמצעות מדיניותו הפאן־אסלאמית ותואר הח׳ליפה, תמיכה והכרה מצד המסלמים — מבין נתיניו ואף מאלה שמחוץ לגבולות האימפריה. כמו כן הוא השתמש ברעיונות הפוליטיים של האסלאם באופן שנתן לו לגיטימציה כביכול לבטל חירויות, שהושגו בימי קודמיו, ולדכא את הקוראים לחידושן.

משמאל: מדחת פאשא (צילום בן־הזמן).

8.3



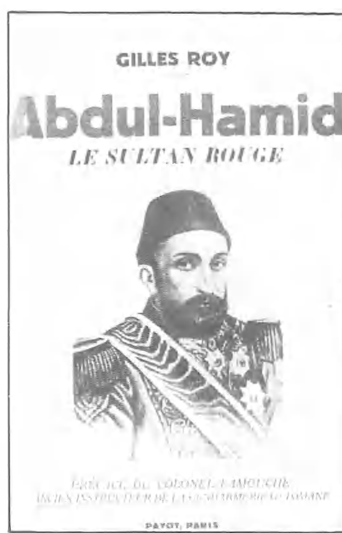
עבד אל־חמיד והריאקציה

הסלטאן עבד אל־חמיד השני (1909-1876), היה אחרון השליטים העת׳מאניים, שמשלו בפועל באימפריה הקרויה על שם שושלתם, ומבין הקשוחים והאפקטיביים שבהם. האירופים בני זמנו ומרבית ההיסטוריונים שלאחריו ראו בו ריאקציונר בלתי־אנושי, רודן חשוך ונטול מעצורים.* תדמית זאת, אף שהיה לה על מה שתסמוך, לא היתה — כפי שנראה להלן — מוצדקת במלואה. מכל מקום, מנקודת המבט של דיוננו דומה, כי אכן אפשר גם אפשר לכנות את תקופתו תקופה של ריאקציה. שכן בנתיב שאותו בחרנו לסקור — צעידת אזורנו מערבה, מהיותו "ארץ האסלאם" אל "המזרח התיכון" של ימינו — היה בה, בתקופה שתחת מנהיגותו של עבד אל־חמיד השני, משום צעידה לאחור. התופעה בולטת בייחוד על רקע עיסוקנו הנוכחי בצמיחת הלאומיות המודרנית. מבחינה זאת מתאפיינים שלושת העשורים שמאז חיסול חוקת 1876 בשחיקה משמעותית וכמעט בהיעלמות המגמות המודרניות־לאומיות, שמצאנו קודם לכן אצל 'העת׳מאנים הצעירים': דהיינו, הפעולה והחשיבה הפוליטיות — הצומחות "מלמטה"; היוזמות המונהגות בידי נציגי קבוצות של משכילים למיניהם, שאינם שלוחיו של השלטון, והמכוונות ליישום ערכים של ריבונות העם, של חירות ושל ייצוגיות.

* ראה להלן הערך "הסלטאן עבד אל־חמיד השני ותדמיתו בהיסטוריוגרפיה המערבית והתורכית"

בתקופת עבד אל־חמיד, ועד סמוך לסופה, פחת מאד כוחם ונִתדלדלה תהודתם של הקוראים "מלמטה" לתיקון ולשינוי (נדון בהם להלן). ייתכן שנוכל למצוא לכך מקבילה בהתפתחותה של הלאומיות במצרים באותה עת, אף שהרקע והסיבות היו שונים. גם במצרים שלאחר עֻראבי ואל־אפע׳אני ועם הכיבוש הבריטי, שקעה האינטליגנציה במעין השלמה פאסיבית, שנמשכה למעלה מעשור (ואולי שניים), עד להתעוררות פעולתה הלאומית־המודרנית, תחת מנהיגות אישים כמֻצטפא כאמל, לֻטפי אל־סיד ודומיהם.

אם "מלמטה" נחנקה הקריאה לייצוגיות, וטרם הועלתה — כפי שנוכחנו — הקריאה לתורכיות, קל וחומר ש"מלמעלה", מכס הסלטאן עבד אל־חמיד, יצאה היוזמה לחנוק באִבּה כל מגמה מחשבתית מודרנית, ואף לחסל את הישגי המודרניזציה והריפורמות של תקופת ה"תנט׳ימאת".



איור 59
שער ספרו של ז'יל רוא, **עבד אל-חמיד — הסלטאן האדום** (דהיינו — איש הדמים), שהופיע בפאריס, בשנת 1936. שלטונו של עבד אל-חמיד נתפס בעיני משקיפים והיסטוריונים אירופיים כשלטון חשוך, ריאקציונרי וברוטאלי. תדמית שלילית וחד-מימדית זו נתקיימה עד סמוך לימינו. מחקרים חדשים, מכל מקום, מציגים את עבד אל-חמיד השני באור שונה. הם שופכים אור על פועלו להמשך כמה מהריפורמות; מדגישים את מדיניותו כמאמץ מגוננתי בפני תוקפנותו של המערב; ומצביעים על כך, שרוב תושבי האזור ומשכיליו הזדהו עם הערכים והמסגרות שייצג עבד אל-חמיד.

ואכן, בדרכו לביצור שלטונו האישי המוחלט, בדין קנה לו עבד אל-חמיד את שמו הרע. חשדן ללא תקנה הוא הקים מדינת-משטרה, שהפעילה מנגנונים יעילים ומגוּוָנים של הלשנה, ושנקמה בחשודיה בזרועות ברזל. רדוף-פאראנוֹיה לא נתן עבד אל-חמיד הזדמנות לביסוסה המשפטי של שמועת-בֶּגֶד — וללא משפט השליך מאות למאסר או לגלות. עִתים אף השתלח המוות, שליחו של הסלטאן, במסתרי הצינוקים. עבד אל-חמיד חיסל ביסודיות לא רק את סמלי הייצוגיות המובהקים, דוגמת חוקת 1876, אלא אף עקר מן השורש את הנטעים המהוססים והרכים, שנִשתלו קודם לכן בידי אנשי התנט'ימאת: מועצות ייצוגיות שונות, דיואנים, עיתונות. בכך החניק את הסממנים הראשונים של חופש ההבעה, ואת שאר החידושים והתיקונים, שהפיחו את רוח הפתיחות היחסית שנשבה מאז הח'ט-י שריף של 1839. (בהשפעת מדיניותו זאת על ראשית צמיחתה של תודעה ערבית מודרנית בסהר הפורה נדון להלן.)

מדיניותו הקשוחה של עבד אל-חמיד נעדרה מימדים של תהילה, שנִלוו לעִתים לעריצים מצליחים. זאת כיוון שהאימפריה כולה המשיכה ללכת מדחי אל דחי ולהיות מושפלת בזירת מאבקי החוץ שלה. לאחר הכישלונות בבלקאנים באו התבוסות במלחמת 1877-1878* נגד רוסיה. אחר-כך אובדן קפריסין לטובת בריטניה** וכיבושן של תוניסיה בידי צרפת (1881),*** ושל מצרים (1882) בידי בריטניה. עוד נחזור להלן להזכיר את המשך הדרדרותה מבית ומחוץ של האימפריה העת'מאנית לקראת ראשית המאה ה-20.

ואולם פועלו של עבד אל-חמיד לא נעדר היה היגיון פנימי עקבי משל עצמו. ושאיפתו לכוח אישי ללא מְצָרים לא נשענה רק על ייצריותו. דומה, כי הוא אכן האמין באפקטיביות של הרודנות האישית ובז לסִרבּוּלָן של מערכות ייצוּגיות. מעבר לכך חשש הסלטאן, ובצדק, כי ערכי החירות והייצוגיות לא יִבְנוּ חישוקים חדשים של הזדהות עממית לאימפריה המתפוררת. נהפוך הוא: הסלטאן הבין כנראה, כי הייצוּגיוּת מבית-מדרשם של העת'מאנים הצעירים רק תסלול, אם תוגשם, את הדרך להתחזקותן של תנועות מחאה, חוקתיות או לאומיות, אשר תגדרנה עצמן במסגרות ייחודיות ונִפרדות מהאימפריה העת'מאנית-האסלאמית. ואכן, היגיון זה כבר פעל במובהק באזורים הנוצריים-האירופיים של האימפריה (אם כי, בינתיים — כפי שעוד נלמד — טרם התיישם באזורים הערביים של הסהר הפורה). בארצות הבלקאן לא עוד שאפו האינטליגנציה והמעמדות העולים למעמד שוויוני ולזכויות ייצוגיות באימפריה השוקעת (כבהבטחותיו ובקריאותיו של נאמק כמאל) — אלא להיפרדות ריבונית, עצמאית, לאומית-מודרנית.

את תקוותו של עבד אל-חמיד, להחזיק באימפריה באמצעות שלטון אישי, הנסמך על מדינת-משטרה טוטאליטרית, הוא שזר במדיניותו האידיאולוגית-האסלאמית. פרשנותו את האסלאם היתה כמובן מנוגדת לזאת של "העת'מאנים הצעירים" (ושל "המודרניסטים האסלאמיים"), והוא ראה באסלאם לגיטימציה לדיכוי החירויות והייצוגיות. את תביעתו לכוח מוחלט השתית הסלטאן על הטענה העת'מאנית המסורתית לכס הח'ליפות. הוא עודד הלכי-רוח פאן-אסלאמיים, גם סביב הדומיננטיות הפוליטית-הדתית שלו עצמו, בתורת ממלא מקומו של הנביא.

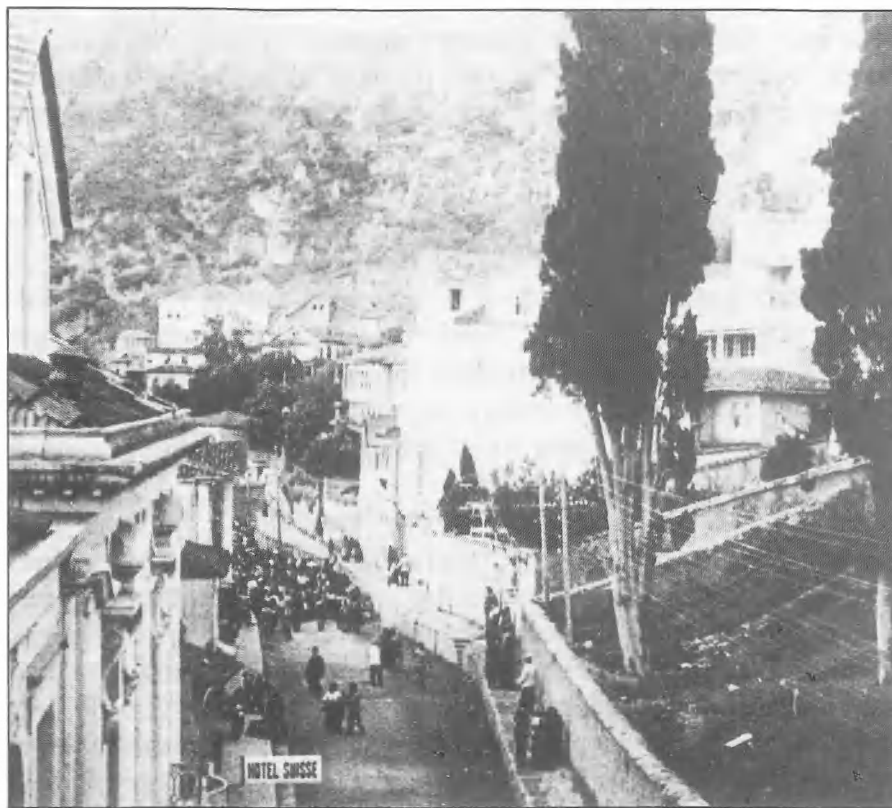
בכך השתלב עבד אל-חמיד בגל המחאה האסלאמית, ששטף בסוף המאה ה-19 — כפי שהזכרנו במבוא לחטיבה זאת — את האזור כולו. גל זה, תגובה למאה שנות עליונותו המשפילה והלוחצת של המערב, היה באזורנו בעל מכלול מימדים, וביניהם: המימד האינטלקטואלי, נוסח אל-אפע'אני ועבּדֻה; המימד הפריפריאלי-

* ראה שוב הערך "התבוסה לרוסיה (1877-1878) והלאומיות בבלקאן בימי עבד אל-חמיד השני"

** חזור וראה הערך "קפריסין והשתלטות הבריטים — 1878", לעיל בחטיבה ג, עמ' 279.

*** ראה הערך "ההשתלטות הצרפתית על תוניסיה (1881)"

משיחי, נוסח המהדיה, הסנוסיה והוהאביה; והמימד המדיני, סביב האוטוקראטיה של הח'ליפה העת'מאני. בתפקידו זה כח'ליפה פעל עבד אל־חמיד בעקביות להעלאת דגל האסלאם מחדש. הדבר בא לידי ביטוי חברתי־תרבותי בחזקו ברחבי האימפריה את מעמד העֻלמא ואת בסיסם הכלכלי (זכור את הכְּרסוּם בכוח העלמא, שיזמו אנשי התנט'ימאת). הסלטאן עודד את לימודי התיאולוגיה, שכללו לצורך העניין גם את לימוד השפה הערבית כשפת הקֻראן.



איור 60

פיזור מפגינים ארמניים בחוצות עיר באנטוליה. לצד התנועות הלאומיות השונות בבלקאן, ניצני הערביות בסהר הפורה, והלאומיות המצרית בעמק הנילוס — קמה גם תנועה לאומית ארמנית בלב אנטוליה. עידן הלאומיות — שתורכים רבים קיוו, שיספק את הכלים לשיקומה של האימפריה — פעל גם לחיזוק אלה, שביקשו עתיד נפרד ממנה.

הרמת קרן האסלאם גם באה לידי ביטוי תעמולתי נרחב באמצעים אחרים. בשם האסלאם נטל עבד אל־חמיד לעצמו גם את זכות הפסיקה הפוליטית האבסולוטית וההתערבות בכל רחבי האימפריה. בתורת ראש 'אומת המאמינים' אף זכה לא פעם במידה לא מעטה של הִזדהוּת, ואפילו מצְדם של לאומיים מודרניים, דוגמת מֻצטפא כאמל המצרי.*

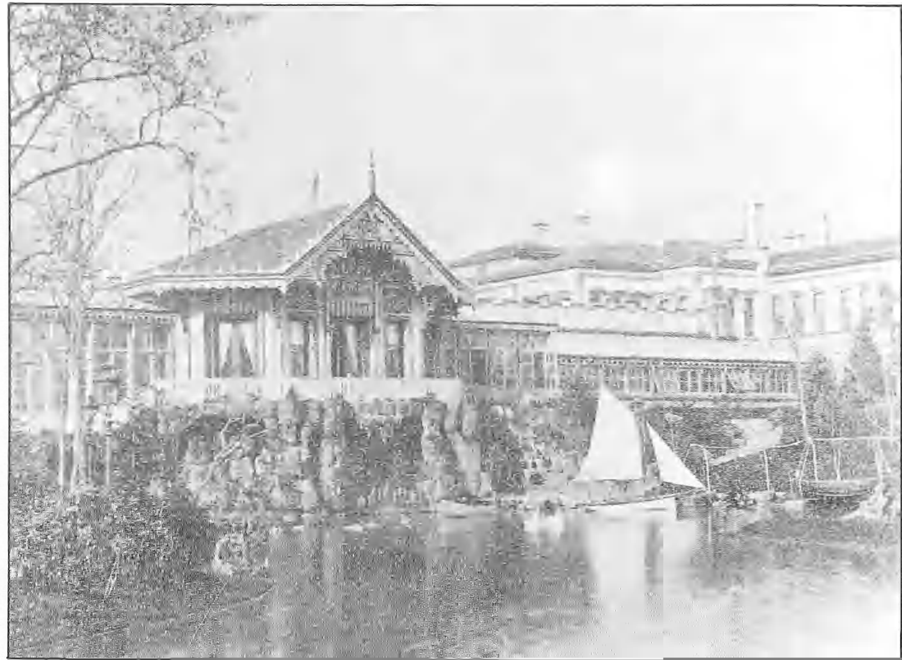
זאת ועוד, כח'ליפה יכול היה עבד אל־חמיד לפרוש את חסותו גם על מֻסלמים שמעבר לגבול האימפריה. עתה משנכבשו — בעיקר בידי הרוסים, אך גם בידי הבריטים והצרפתים — חבלים נרחבים של "ארץ האסלאם", ותושביהם המֻסלמיים באו תחת שלטונם של כופרים, היתה להדגשת תואר הח'ליפה של הסלטאן משמעות מדינית קונקרטית.

* ראה שוב הערך "סכסוך טאבה בשנת 1906 והשפעתו על הלאומיים המצריים", בחטיבה זו.

הגיונה ההיסטורי של שיבת עבד אל־חמיד לערכיו המודגשים של האסלאם העת'מאני המסורתי היה ברור גם על דרך השלילה. המסר האסלאמי העל־אתני, העל־אזורי והעל־לשוני, שימש כמחסום וכמניעה לצמיחתן האפשרית של תנועות לאומיות, שתאיימנה להיפרד מן האימפריה. עבד אל־חמיד חשד בכל תופעה, העלולה לעודד תחושה מודרנית או ייחודית שכזאת, ובהשראתו נעשו פעולות דיכוי אכזריות כדוגמת הטבח בארמנים (1896-1894).* בהקשר זה, של חשש מהשפעות הלאומיות המודרנית, ראה עבד אל־חמיד גם את ראשית המפעל הלאומי־יהודי־ציוני בארץ־ישראל.**

* ר' הערך "הטבח בארמנים בשנים 1896-1894"

** ר' הערך "הסלטאן עבד אל־חמיד השני, 'התורכים הצעירים' והציונות"



איור 61

אגם ובית־קיץ בארמון יִלְדִיז שבאסתאנבול, מקום מושבו של הסלטאן עבד אל־חמיד השני. מארמון זה משל הסלטאן ביד רמה בנתיניו. משקיפים מערביים בני התקופה אהבו לדמות את עבד אל־חמיד לעכביש, הטוֹוה מארמון ילדיז רשת קורים של מלשינים ואנשי בולשת, לדיכוי כל ניצוץ של דמוקרטיה ורעיונות־חופש בקרב נתיני האימפריה.

כאמור, בשטחי־פעולה לא מועטים הוכיח עבד אל־חמיד, כי לא היה ריאקציונר, המונע על־ידי ייצריותו ותאוותו לכוח בלבד. הדבר בא לידי ביטוי מובהק בשני תחומי־מודרניזציה מרכזיים, שבאמצעות פיתוחם חשב לחזק את חישוקי האימפריה, ולשם כך אבן פעל בתנופה: התקשורת החדשה — והחינוך. בתחומים אלה המשיך עבד אל־חמיד באופן ישיר את תקופת התנט'ימאת וְאף הביאם לשיא נמרץ. על הריפורמות הפקיד את הוזיר הגדול שלו, מחמד סעיד פאשא,* וזה שקד בעדיפות ראשונה על פיתוח החינוך המודרני על מכלול רמותיו. פועלו של הסלטאן־הח'ליפה בשדה החינוך והתרבות הגיע לפסגתו בשנת 1900 עם פתיחתה של אוניברסיטת אסתאנבול. היה זה המוסד האוניברסיטאי המודרני הראשון, שנפתח בעולם המסלמי של ימינו. בתחום התקשורת** הגיעה תנופת הפיתוח (שכלל גם את פיתוח הטלגרף והעיתונות) לשיאה עם סלילתה של המסילה החִג'אזית, ובייחוד הקו מדמשק למַדינה, שבנייתו עוררה הד בעולם האסלאם וסייעה לא במעט לתעמולתו של הסלטאן.

* ר' הערך "מחמד סעיד פאשא"

** ר' הערך "התחבורה והתקשורת באימפריה העת'מאנית בתקופת עבד אל־חמיד השני"



איור 62
המִבנה של תחנת הרכבת בחַיְדַרְפַּאשא, שליד אסתאנבול. התחנה המפוארת, שנבנתה בידי הגרמנים כמוצאה של מסילת הברזל הטראנס־אנטולית, סימלה היטב את מאמציה של גרמניה להגביר את השפעתה במזרח, מדיניות שנודעה בשם: "הדחף למזרח" ("Drang nach Osten"). הבניין, דמוי המִבצר, ממחיש בחזותו את התחרות הבין־מעצמתית על חדירה והשפעה. בתחרות זאת נודעה חשיבות מרכזית לשליטה בדרכי התקשורת והתחבורה של האימפריה העת'מאנית.

המשך הפיתוח בתחומים אלה, ובתחומים אחרים, העצים באופן בלתי נמנע את האתגרים לסדר השמרני, שאותו ניסה עבד אל־חמיד לאושש. בתחומי הכלכלה גברה והגיעה לשיא תנופת חדירתם של האינטרסים המערביים, והללו השתלבו באסטרטגיות השאפתניות, שפיתחו מעצמות המערב לקראת סוף המאה (זכור את כיבושן של מצרים ושל תוניסיה, את "המירוץ על אפריקה",* שהחל בשנת 1884 וכדומה). משטר הקפיטולציות איפשר להון הזר לחדור לאימפריה באין מפריע, ומדיניות הפיתוח של מסילות הברזל ושאר מפעלי התקשורת שימשה חוד החנית ביחסי כלכלה, שהגבירו את תלותה של האימפריה העת'מאנית השוקעת במערב.

* ראה שוב הערך "'המירוץ על אפריקה', האימפריאליזם והמזרח התיכון", בחטיבה זו.

◀ עיין בתת־הפרק "התרחבות האינטרסים הזרים" בפרק ה' בספרו של שמיר, ע"ע 258-266.

חשוב לא פחות היה המשך התנופה, שיזם עבד אל־חמיד בתחומי החינוך (והתקשורת הכתובה). כשליטים רבים אחרים (מחמד עלי, למשל), אשר שאפו לכוח אבסולוטי, ראה גם עבד אל־חמיד בחינוך מודרני אמצעי לבניית מערכות־מדינה יעילות, ועשה להרחבתה של רשת בתי־הספר המודרניים. ספק רב אם הניעו לכך הרצון לקידמה הומניסטית, ובוודאי שלא עשה על מנת להנחיל רעיונות חברתיים מבית־מדרשו של המערב. ואולם בפועל הניבה התקופה — גם הודות למדיניות זו בתחום החינוך — דור מתרחב של משכילים, חלקם במדים, שמהם יצאו מבשריה הישירים של הלאומיות התורכית ומחסליה הפוליטיים של שושלת עת'מאן.

מנקודת־מבט של דיוננו — צעידתו של האזור אל הוויתו **המזרח תיכונית** המודרנית — אכן היה עבד אל־חמיד "ריאקציונר". הוא בלם לתקופת־דור את תהליך

ההתמערבות, ובייחוד את המימד הלאומי־המודרני שבו. ואולם, נקודת־מבטנו זו אינה כמובן היחידה.* דווקה בימינו מִתרבים ההיסטוריונים, המצביעים על היבטים אחרים של פועלו, ועל תוצאותיהם. אכן היתה זו תקופה, שעבור רבים מבני האזור התאפיינה ביציבות ובביטחון. קודמיו של עבד אל־חמיד — הריפורמטורים המתמערבים — ויורשיו — הלאומיים המודרניים — הוליכו את העולם העת'מאני לזעזועים מהפכניים, למתחים בין־עדתיים ולמלחמות פנימיות קשות. לעומתם ניהל עבד אל־חמיד את שלטונו בקצב, שתאם יותר את תרבות האזור ושיקף את ערכיה של תרבות זו. מזווית־ראייה שכזאת דומה אולי, שימי עבד אל־חמיד היו דווקה מהטובים שבפרקי העת החדשה באזורנו.

* ראה שוב הערך "הסלטאן עבד אל־חמיד השני ותדמיתו בהיסטוריוגרפיה המערבית והתורכית"

معارف
١٣٠٩

هر هفته پنجشنبه كونلرى نشر اولنور

امور اداره و تحرير يه دائر خصوصات ايچون مدير مسئول قصبار نامنه مراجعت اولنور.

سياسياتدن ماعدا هر شيدن بحث ايدر. درج اولنميان اوراق اعاده اولنماز.

نسخه‌سى ٢٠ پاره‌يه‌در

شرائط اشترا
برسنه‌لكى درسعادت ايچون اداره‌خانه‌دن الثمق اوزره بكرمى، ولايات ايچون برسنه‌اجرتيله برابر اوتوز غروشدر.

اداره خانه‌سى:
باب عالى جاده‌سنده قصبار مطبعه وكتابخانه‌سيدر

عرض شكرانه وتحديث نعمت

جهان مدنيتده شو صوك سنه‌لر ظرفنده وجوده كلن
آثار بديعهٔ كمال جدا محير عقول بر درجه‌يه واصل اولمشدر.
بو ترقيات مدنيه‌نك شو درجهٔ عاليه وصولى
اينسه مجرد معارفك تعمم وانتشارى سايه‌سنده حصول‌پذير
اولديغنه شبهه يوقدر. چونكه معارف بر ملتك بدرقهٔ
كمال ترقياتى . بر ملكك واسطهٔ يكانهٔ سلامت آتيسى در.
اوروپاده بودقيقه‌يه پك بيوك بر اهميت ويريله‌رك

علوم وفنون متنوعه‌يى صور مختلفه‌ده يعنى رومان،
حكايات، سياحات كبى شكللرده نشر وتعميم ايتمك
صورتيله انوار معرفتك طبقات سفلاى افكاره وارنجه‌يه
قدر هر يرى تنوير ايتمسى خصوصنده جدا صرف اقدام
تام ووجوده كتيريلن بونجه آثار مطبوعه واسطه‌سيله
بو خدمتك ايفاسنه حصر اهتمام ايديله كلمكده‌در كه اهالى
بو واسطه ايله فن ومعرفتك لزوم ووجوبى حقنده بر
فكر حاصل ايتمكده وبو صورتله بيوكلردن كوچكلره
وارنجه‌يه قدر همان هر فرد بر ويا بر قاچ فنه متمايل
ويا منتسب وهر كس منسوب اولديغى فنك ترقياتنه
خدمت ايده‌جك وسائط ووسائله كمال تهالكله متشبثدر.
يكانه آمال مقدسيت اشتمال همايونلرى ممالك محروسهٔ
شاهانه‌لرنده علوم ومعارفك انتشارى جهت سعادت
غايتنه معطوف اولان پادشاه معالى پناهمز شهنشاه بيدانى

איור 63
שער גיליונו הראשון של כתב־העת העת'מאני **מַעַארִף**, משנת 1309 להג'רה (1890/91). בצדה של העיתונות הפוליטית, האופוזיציונית (והגולה ברובה), אשר ניסתה לקדם רעיונות לאומיים מודרניים תוך ביקורת ישירה כנגד שלטונו של עבד אל־חמיד, קמו כמה כתבי־עת שעשו זאת אחרת. הם שמו להם למטרה לקדם את החברה העת'מאנית באמצעות הרחבת ההשכלה בתחומי הידע השונים. חלוצם היה כתב־העת **מעארף** ("ידע").

שאלה 3

עיין שוב בפרק 8.3 וכן ביחידה 5 ובפרק הקודם על "העת'מאנים הצעירים" (8.2), וענה בכתב (כשני עמודים) על השאלה הבאה: האם ובמה ראוי עבד אל־חמיד להיקרא ריאקציונר?

8.4



"התורכים הצעירים" ומהפכת הלאומיות המודרנית

שלטונו של עבד אל־חמיד הסתיים בשנת 1908. עשר שנים לאחר מכן, עם תום מלחמת־העולם הראשונה, החלה לקום מחורבותיה של האימפריה העת'מאנית המדינה התורכית המודרנית. **מדינה זאת כבר היתה מונהגת על־ידי תנועה לאומית, שעקרונותיה עמדו בניגוד קוטבי כמעט לדרכו ולמשנתו של עבד אל־חמיד.** בראשותו של מֻצטפא כֶּמַאל "אַתַאתורְכּ" הושתתה תורכיה ה"כֶּמַאליסטית", בשנות ה־20 של המאה שלנו, על תודעת הייחודיות התורכית, על רפובליקאיות, על חילוניות, על אטאטיזם,* על דמוקרטיה אוטוריטרית ועל מהפכנות. לאומיות תורכית מְתמערבת־חילונית זאת הונעה בקצב כה נמרץ, עד שבמהלכו של פרק היסטורי קצר למדי כמעט שניתקה את דוברי התורכית הן מעברם האסלאמי והן מהקשרם המדיני המזרח־תיכוני. עוד נשוב ונדון בכל זאת בחטיבה הבאה.

* כלכלה וחברה, המרוכזות ומפוקחות בידי המדינה. מקור המונח מהמלה הצרפתית état — מדינה.

הפרק ההיסטורי שבו נדון עכשיו — עלייתם ופועלם של "התורכים הצעירים", ששלטו באימפריה בין השנים 1918-1908 — היה איפוא תקופת־הגשר ושלב־המעבר מן המערכת העת'מאנית־אסלאמית אל מסגרת הזהות התורכית־לאומית. הבה ונתחקה אחרי עיקרי ההתפתחויות, הן הפוליטיות והן הרעיוניות, בפרק כה קצר — אך כה הָרֵה היסטוריה.

8.4.1 "התורכים הצעירים" כתנועת אופוזיציה

מי היו 'התורכים הצעירים'? — טרם שתפסו את השלטון, במהפכת יולי 1908, היו אלה כלל האישים, שפעלו כאופוזיציה למשטרו הדֶספּוטי של עבד אל־חמיד. רובם ככולם הושפעו בצורה זאת או אחרת מהרעיונות הבסיסיים של דור 'העת'מאנים הצעירים', ובאופן כללי שאפו להחליף את האבסולוטיזם השמרני של עבד אל־חמיד במערכת קונסטיטוציונית יעילה ומתקדמת. מספרם ורישומם לא היו ניכרים במהלך שלושת העשורים הראשונים לשלטונו של הסלטאן־הח'ליפה, ולמעשה רק בשנת 1889 התארגנה מהם לראשונה קבוצה משמעותית, שחבריה היו מתלמידי

בית־הספר לרפואה באסתאנבול. הם — וחבריהם הסטודנטים האחרים, חלקם הגדול יצירי רשת החינוך המודרני, שבנה עבד אל־חמיד בעצמו (בתי־הספר הצבאי, הימי, לרפואה, לתיאולוגיה, להנדסה, והחל משנת 1900 גם האוניברסיטה) — התארגנו בתאים חשאיים. בשנים 1895-1896, עת העזו לקשור נגד הסלטאן, נחשפו רבים מראשיהם והוגלו.*

* ר' הערך "הקשר נגד עבד אל־חמיד השני (1895-1896)"



איור 64
הוצאות להורג ב־3 במאי 1909, עם כישלון הפיכת־הנגד, שתיכנן עבד אל־חמיד, במטרה לחסל את ה"וועד לאחדות וקידמה". התורכים הצעירים חזרו לשלטון לאחר התערבות נמרצת של הצבא, שהיה מוצב במאקדוניה, בפיקודם של מחמוד שוכת פאשא (ראה איור מספר 50) ומצטפא כּמאל ("אתּאתורכּ").

אגף אחר של האופוזיציה, שהיה מורכב בעיקרו מאינטלקטואלים ומאנשי־מינהל לשעבר, התארגן בגולה, ופעל בעיקר במדיום של עיתונות ופרסום ספרות אידיאולוגית. בין אלה בלט בייחוד איש החינוך אחמד רזא, שיצא לפאריס בשנת 1889 וייסד בה ב־1895 כתב־עת בשם "התייעצות" (**מֶשׁוּרֶת**). אינטלקטואל אחר, מֻראד בֵּי, ירד מצריימה ושם פרסם כתב־עת ברוח דומה בשם "מאזניים" (**מיזאן**). גולה שלישי, הקים בז'נווה "מפלגה מהפכנית עת'מאנית". קשרי הגומלין, שנוצרו בסתר בין תאי הסטודנטים שבאסתאנבול ובערים האחרות לבין אנשי־העט הגולים, הביאו להקמתו של תא מחתרתי בבירה. שמו היה **אִתְּחַאד וְתֶרַקִּי** ("אחדות וקידמה"),* והוא עתיד היה להיות גרעינה הקשה של המהפכה. ואולם המהפכה בוששה לבוא, ובמשך עשר השנים, שמאז כישלון הקשר של שנת 1896, משטרו של עבד אל־חמיד כמעט שלא אותגר מבית. עם זאת תפחו שורות הגולים (שאליהן הצטרפו גם גורמים מתוסכלים ממשפחת המלוכה), ובין השנים 1902-1906 נערכו, בעיקר בפאריס, ועידות פתוחות והוקמו ארגונים שונים ואף יריבים (דיון באופיה של המחלוקת הפנימית — להלן).

* ר' הערך "אחדות וקידמה — הוועד וחבריו"

ההתפתחויות נכנסו לקצב מואץ בשנת 1906. שנה זאת, יש לזכור, היתה שנת־תנופה בתולדותיהן של תנועות לאומיות נוספות במזרח. בין השאר עמד ניצחונה המדהים של יפאן, המדינה האסיאתית־האוריינטאלית, על רוסיה, המעצמה האירופית, בשנת 1905,* ברקע המשיחי־כלשהו ל"מהפכת 1906" בפרס,** וכן להתעוררותה ולהתמסדותה — כפי שראינו — של התנועה הלאומית במצרים. בתנועת האופוזיציה לדספוטיות של עבד אל־חמיד באה עתה התמורה לידי ביטוי בהתארגנות תאים חשאיים בקרב קצונת הצבא. אם עד אז נמנו על שורות האופוזיציה סטודנטים, אנשי־רוח, אנשי־מינהל וכיוצא באלה — הרי עתה הצטרפו גם מי שיכלו להשפיע במישרין על מערכי הכוחות. בסתיו שנת 1906 התארגן תא־קצינים בדמשק, שעִמו נמנה גם מֻצטפא כֶּמאל, לימים "אתאתורכּ".*** תא אחר, גדול וחשוב יותר, שעמו נמנה הקצין טַלְעַת בֵּי, התארגן בסלוניקי, ותוך כמה חודשים התאגד עם הוועד ל"אחדות וקידמה" שבאסתאנבול. עתה העמיקה התנועה במהירות את אחיזתה בקרב קצונת הצבא לשורותיו ולתפוצותיו. משנתעורר עבד אל־חמיד בראשית קיץ 1908 לפתוח במסע טיהורים מקיף — היה זה מאוחר מדי. תאי הקושרים תיאמו פעולה (עתה החל לבלוט קצין נוסף בשם אֶנְוֶר פאשא), עד אשר ב־23 ביולי 1908 כפו קציני "התורכים הצעירים" על הסלטאן עבד אל־חמיד את חידושה של חוקת 1876 ואת הפעלתה.*4

* ר' הערך "ניצחון יפאן על רוסיה במלחמת 1904-1905 והשפעתו על המזרח התיכון"

** ר' שוב הערך "המהפכה החוקתית בפרס, 1905-1911"

*** ראה הערך "מצטפא כמאל ("אתאתורכּ") כ'תורכי צעיר'"

*4 ר' הערך "מהפכת יולי 1908 באסתאנבול וקץ האוטוקרטיה של עבד אל־חמיד השני"



איור 66
מֻצטפא כֶּמאל (לימים: "אתאתורכּ"), בדיוקן משנת 1906, בתקופה שהקים את התא בדמשק.



איור 65
אחמד רֶזָא, עורך העיתון **מֻשוֶרֶת** ("התייעצות") — שופרם העיקרי של "התורכים הצעירים". שים לב לחזותו האירופית לכל דבר.

8.4.2 "התורכים הצעירים" — המימד הרעיוני במבחן המעשה

כיוון שתקופת "התורכים הצעירים" הוליכה ליצירתה לימים של תורכיה "הכֶּמאליסטית" — נקל לטעות בה, ולראותה מלכתחילה (ושמה של התנועה מוסיף למכשלה) כתנועה של תורכִּיוּת צרופה. למעשה לא כך, כפשוטם, היו פני הדברים. התודעה התורכית הבשילה לאִטה במהלך כל העשורים הנידונים, נִצרפת בכור העשייה וההתפתחויות.

עוד נחזור להלן ונדון בה, בצמיחת תודעה זו, שהחלה כפרי הקשר הגובר שבין האינטליגנציה לתרבות המערב, וכפרי המחקר התורכולוגי,* שחשף בפני דוברי התורכית את עברם ואת קשריי־מוצאם הטרום־אסלאמיים. מכל מקום, "התורכים הצעירים", הן כאופוזיציה לעבּד אל־חמיד והן כיורשיו בשלטון, לא מיהרו להחליף את האידיאולוגיה שביסוד האימפריה הרחבה שלהם, העת׳מאנית, באידיאולוגיה שתצדיק התארגנות נפרדת של דוברי לשונם בלבד. נהפוך הוא, עיקר מעיינם היה שמירתה של האימפריה כולה, וזאת חפצו להשיג באמצעות שִׁכלול ועִדכּון מערכותיה הרוחניות והמעשיות.

* ר׳ הערך "המחקר התורכולוגי במערב במאה ה־19"

שכלול זה של הסדר העת׳מאני ועִדכּונו לא כללו כאמור מעבר חד־משמעי ומיידי ללאומיות תורכית. המושגים והסמלים העת׳מאנים־אסלאמיים הושארו על מקומם. השושלת, אף שעוקרה מכוחה הפוליטי, ואף שסמכויותיה המצומצמות והסמליות הוגדרו בחוקה, נשארה על מכונה בארמונות אסתאנבול. עבּד אל־חמיד השני עצמו הודח בעקבות הפיכת־נגד כושלת באפריל 1909,* אך במקומו הושם על כס בית עת׳מאן מחמד החמישי, רֶשאד.** השליטים החדשים, "התורכים הצעירים", עשו מאמץ תעמולתי ניכר לפתח פטריוטיות כל־עת׳מאנית ברוח האידיאולוגיה של נאמק כמאל. גם לערכי האסלאם ניתנה במודגש ובהתאם פרשנות דומה לפרשנותו של כמאל, והם נתפשו בעיני "התורכים הצעירים" כדבק חיוני וחסר תחליף להמשך קיומה של האימפריה. עקרונות הייצוגיות מצאו את ביטוּיָם בהפעלתה מחדש של חוקת 1876 ובכינונם של פרלמנט, של מפלגות, של ממשלה, ובעריכת בחירות כלליות.***

* על הפיכת הנגד קרא בשמיר ע"ע 255-256, וכן ראה הערך "מחמוד שוכת פאשא והפיכת 1909 באסתאנבול".

** ר׳ הערך "מחמד החמישי רשאד"

*** ר׳ הערך "הפרלמנט והמפלגות בתקופת התורכים הצעירים"

באחת — עם עלייתה לשלטון כבר נמצאה תנועת "התורכים הצעירים" בראשיתו של מבוך רעיוני־זהותי: היא הוּנעה כבר על־ידי מורשתה המתחזקת של הייחודיות התורכית (היו שאף הדגישו את הצורך לאחד את כל משפחת העמים התוראניים*), אך גם — ולא רק בשל השיקולים הפרגמטיים — על־ידי עת׳מאניזם ועל־ידי אסלאם.

* ר׳ הערך "פאן תוראניזם"

הבה ונבהיר לעצמנו את הבעייתיות, שניצבה בפני ׳התורכים הצעירים׳, תוך כדי השוואה עם התהליכים המקבילים במצרים. כפי שלמדנו, התנועה המצרית, שצמחה בתנופה בייחוד לאחר שנת 1906, פעלה מתוך מובהקותן של הבעיה המצרית ושל המסגרת המצרית. מצרים, בתורת יישות נפרדת וברורה, נוצרה לאורך מהלכי המאה ה־19, והווייתה בתור שכזאת שימשה הרקע לתחושה מצרית מודרנית (שאף היא נשארה כאמור סבוכה ומורכבת, אחוזה בשניות עם תודעת האסלאם, ולימים — גם עם תודעת הערביות). לא כן היה הדבר באשר ללאומיים המודרניים דוברי התורכית. הם ירשו בשנת 1908 את האימפריה כולה — ולא רק את תורכיה העתידה. כמו המצרים המודרניים — גם הם היו מודעים כבר להווייתם



איור 67
הסלטאן מֶחמד החמישי רשאד, בעת ביקור במסגד אַיוּבּ, הסמוך לאסתאנבול. בשונה מקודמו, עבד אל-חמיד השני, נעדר מחמד רשאד יומרות מדיניות, וקיבל ללא עוררין את מרותם של התורכים הצעירים. צעידתו הרגלית ודמותו השחוחה ממחישות את נפילתה, הסופית למעשה (עדיין לא להלכה), של שושלת בית עת׳מאן.

התורכית (מושפעים מהמערב ומהתוּרכּוֹלוגיה,* ממש כמו שהושפעו המצרים מהאגיפטולוגיה). אך הם לא יכלו להתגדר בהוויה התורכית ולאבד את המורשת העת׳מאנית־האסלאמית — בלי להסתכן באובדן האימפריה. שלא כדַבָּרֵי המצריות, שהיו אנשי שפתיים ועט בלבד — ואשר נותרו כמעט ללא השפעה פוליטית עד לאחר מלחמת־העולם הראשונה — "התורכים הצעירים" היו קציני־צבא, פקידי־מדינה ואנשי־רוח, שתפשו בפועל את הנהגת האימפריה. הם היו לכן מוּנעים בראש ובראשונה על־ידי עצם המעשה ההיסטורי, שעיקרו לדידם היה: שימור שלֵמותה של האימפריה.

ההתגבשות האידיאולוגית, וההכרעה — כפי שנוצרה לימים — לצד התורכיות, היו לפיכך יותר הכרעתה של ההתפתחות המעשית (ובשיאה — אובדן האימפריה כתוצאה ממלחמת־העולם הראשונה), מאשר של ההתדיינות הרעיונית.

* ראה שוב הערך "המחקר התורכולוגי במערב במאה ה־19" בחטיבה זו

כיצד היה עליהם להתייחס מבחינה רעיונית אל הבעיות המעשיות של שמירת האימפריה? על כך נסב הוויכוח בקרב "התורכים הצעירים" עוד בהיותם תנועת אופוזיציה. האגף האחד מורכב היה בעיקרו מאנשי־רוח, חלקם לא־מסלמים ולא־תורכים. הללו — על־פי משנתו של נאמק כמאל — קיוו, שעל־ידי הדגשתן של הייצוגיות ושל הפתיחות יאות מיגוון עממיה של האימפריה להישאר במִסגרתה. הם חזו איפוא מִשטר, שמבנהו דֶצֶנטרליסטי, שמערכת החירויות שבתוכו תאפשר את המשך קיומה הליבראלי־העת'מאני של האימפריה. (בראשו של אגף זה עמד בפאריס משנת 1902 הנסיך העת'מאני הגולה, צבאח אל־דין.) במובהק השליכו אנשי אגף זה את יהבם על ליבראליזם חוקתי, ממוקד בפרלמנט ובמפלגות נבחרות, ועל טיפוח פלוּראליזם פוליטי־ייצוגי, כמו גם תרבותי, בפרובינציות.*

* ראה שוב הערך "הפרלמנט והמפלגות בתקופת התורכים הצעירים"



איור 68
קבלת פנים לנסיך צבאח אל־דין (בטא: סַבַּאהֶדִין), ממנהיגי האגף הדֶצֶנטראליסטי בקרב "התורכים הצעירים", עם הגיעו לאסתאנבול מגלות פאריס, 1908. בין ראשי התנועה הלאומית לא נעדר מקומם של בני האֶליטה ומשפחת המלוכה העת'מאנית. "האגף הדֶצֶנטרליסטי" קיווה, שמשטר ייצוגי ופתוח־יחסית יאפשר לפריפריה האימפריאלית להזדהות עם ממשלת אסתאנבול. ואולם התחזקות המגמות הצנטרליסטיות, שהיו בחלקן תוצאת התחזקות הלאומיות בקרב עמי הפרובינציות, הכשילה את "האגף הדֶצֶנטרליסטי". באסתאנבול עצמה גברה ידם של הדוגלים במשטר אוטוריטטיבי והמִתחזקים בתודעה תורכית־ייחודית.

האגף השני ב"תנועת התורכים הצעירים" הונהג בעיקרו בידי קצינים ואנשי־מדינה ממוצא תורכי־מסלמי. אצל הללו היו מלכתחילה ערכי הצנטרליזם והתורכיות חזקים יותר מן הערכים הליבראליים־הפרלמנטריים, ושררה בקרבם גם פסימיות, באשר ליכולתה של מערכת דֶצֶנטרליסטית להתמודד עם האתגרים הקשים, שעמדו בפני האימפריה. זרם זה הוא שעמד מאחורי "הוועד לאחדות ולקידמה", שאנשיו — הן מאחורי הקלעים והן במרכז הבימה — תפסו את השלטון בהפיכות של 1908 ו־1909.

שש השנים שבין תפיסת השלטון בידי 'התורכים הצעירים' לבין פרוץ מלחמת־העולם הראשונה, עמדו בסימן המשך הדרדרותה של האימפריה. הִדרדרות זאת חיזקה בעיקר את הקשוחים והצֶנטרליסטים שמבין מנהיגי המהפכה, ומדיניותם שלהם תרמה בתורה להמשך ההדרדרות לקראת המלחמה וההרס הסופי.

בארבעה מישורים התפתחה דיאלקטיקה זאת:

- **ראשית — האכזבה מ"השותפים" הלא־תורכיים שבאימפריה.** התקווה (בעיקר של הליבראלים־הדֶצֶנטרליסטים), שהמהפכה תביא להתחזקות הזיקה ולהגברת ההזדהות של עמים אלה עם האימפריה, נכזבה עד מהרה. עמי הבלקאן הנוצריים למיניהם — שעוד נותרו באימפריה* — וכן ארמנים, כורדים ואחרים, לא אבו עוד להישאר בִמסגרתה, ואף אם תהא מסגרת זו עטויה בכסות ליבראלית־ייצוגית כזאת או אחרת. תביעותיהם הלאומיות התחזקו, ושימשו בסיס למתיחויות ולמרידות. ובשל כך, ככל שהתאכזבו "התורכים הצעירים" מן הלא־תורכים והכבידו עליהם את ידם — כן התבצרו הללו בתחושותיהם הלאומיות הנפרדות. גם בקרב דוברי הערבית — כפי שנלמד להלן — הופיעו ניצני הלאומיות הערבית (אף שכאן שימש עדיין האסלאם העת'מאני בתורת מערכת־הזהות המאחדת והדומיננטית; והערביות בניצניה היתה, בשלב היסטורי זה, יותר תגובת־נגד לצנטרליזם הקשוח של 'התורכים הצעירים', מאשר פעולה להגשמת רעיון לאומי ברור כלשהו).

- **שנית — קשייה הכלכליים של האימפריה הלכו והעמיקו.** מאמציהם האינטנסיביים של 'התורכים הצעירים' להגביל ואף לבטל את משטר הקפיטולציות, ולעודד באמצעים קפיטליסטיים ייצור־עצמי לצריכה — עלו

* ר' שוב הערך "התבוסה לרוסיה (1878-1877) והלאומיות בבלקאן בימי עבד אל־חמיד השני"



איור 69
צבא עת'מאני מובס שב מוּכה ממלחמות הבלקאן. הדגל העת'מאני — שהתנוסס מזה כחמש מאות שנה מעל חלקים כה נרחבים של אירופה — מקופל בידי שרידי הכוחות, המתנהלים בכבדות בחזרה לאסתאנבול.

בתוהו. מצבה הכולל של האימפריה בעידן זה של אגרסיביות כלכלית מערבית לא איפשר לה בעצם תקומה כלכלית.*

* ר׳ הערך ״הכלכלה העת׳מאנית בתקופת התורכים הצעירים״

- **שלישית — המערב לא נתן ל׳תורכים הצעירים׳ ולו אף תקופת חסד קצרה בהמשך מִתקפתו.** להיפך, המהפכה — דווקה משום שהעלתה את דגל הריכוזיות הכל־אימפריאלית — שימשה אות זינוק להמשך חדירת המערב, בין במישרין ובין באמצעות הסיוע לתנועות הלאומיות בבלקאן. בשנת 1908, מיד לאחר המהפכה, הכריזה אוסטריה על סיפוחן של בוסניה ושל הרצגובינה. בולגריה הכריזה על עצמאותה. כרתים בישרה על איחודה עם יוון. לא ארכו הימים ובספטמבר 1911 פלשה איטליה לטריפוליטניה,* ובאוקטובר 1912 פתחו מדינות הבלקאן בהתקפה משותפת על האימפריה, התקפה שעתידה היתה תוך שנה, ובחסות מערבית עקיפה, לחסל את עיקר המאחז העת׳מאני באירופה.**

* ראה שוב הערך ״הסאנוסיה בלוב ופלישת איטליה לטריפוליטניה ערב מלחמת־העולם הראשונה״

** ראה הערך ״מלחמות הבלקאן, 1913-1912״

- **רביעית — גם מבית, באסתאנבול עצמה, לא זכה משטרם של ׳התורכים הצעירים׳ ליציבות.** כבר הזכרנו את ניסיון הפיכת־הנגד של החוגים השמרניים באפריל 1909, שהסתיים בהדחתו הסופית של עבד אל־חמיד ובהחלפתו במחמד החמישי. מאירוע זה ואילך התחולל המאבק הפנימי בתוך מחנה ׳התורכים הצעירים׳ בין הליבראלים־הדֶצֶנטרליסטים לבין אנשי ׳אחדות וקידמה׳. הראשונים הצליחו במהלך שנת 1911 להתחזק, להקים מפלגות שונות ולתת את הטון בפרלמנט. בינואר 1912 פיזרו אנשי ׳אחדות וקידמה׳ את הפרלמנט, וארגנו בחירות חדשות תחת חסותם. הדבר גרר תגובת־נגד, וביולי 1912 הצליחו ה״ליבראלים״ למיניהם לאחד את פלגיהם, לנצח בבחירות הכלליות ולהרחיק את אנשי ׳אחדות וקידמה׳ מעמדות השלטון. בינואר 1913 ערכו קציני ׳אחדות וקידמה׳ מִתקפת־נגד, תפסו בכוח את מאחזי השלטון וכוננו מישטר, שהיה



איור 70
גיוס בירושלים בשנת 1912 במסגרת מאמץ־המלחמה העת׳מאני נגד בולגריה. לקול תופים צועדים בני המשפחות המקומיות כדי להילחם אי־שם במרחקים את מלחמתה של האימפריה השוקעת.

למעשה דיקטטורה. בראשותם עמדה עכשיו השלישיה אֶנוֶר, טַלְעַת וְג'מאל, קצינים נועזים, ששלטו באימפריה ביד־ברזל עד לפרוץ מלחמת־העולם הראשונה ובמהלכה.



איור 72
רב־סרן אֶנוֶר פאשא, בחברת שני קצינים בדרגת סגן, בסאלוניקי, בחודשים שלקראת מהפכת 1908.



איור 71
מצטפא כמאל בשדה הקרב שבאיזור טריפולי בשנת 1911. פלישתה של איטליה ללוב השפילה את העולם העת'מאני. בצבא העת'מאני, שהתייצב מול הפולשים, לחמו שכם אחד כמה מחלוצי הלאומיות המצרית, הלאומיות הערבית והלאומיות התורכית. צבא זה ניגף בידי האיטלקים (ודווקה תנועה אסלאמית מקומית — הסנוסיה — זכתה בהישגים צבאיים).

* על כך קרא בשמיר, עמ' 291.

עלייתו של טְריוּמוויראַט הקצינים חתם למעשה את תקופת האשליות של ליבראליזם דֶצֶנטרליסטי עֶת'מאני. אֶנוֶר, טַלְעַת וגַ'מאל שמו את הדגש על ריכוזיות נמרצת (מיד לאחר עלייתם לשלטון חוקקו חוק וִילַאיֶתים חדש); על איסור התארגנויות פוליטיות בעלות רקע אתני או לאומי אחר; על חיזוק המשטרה והז'נדרמריה; ובמקביל — על עידודה ועל כפייתה של מערכת סמלי־הזהות התורכיים, כולל הרחבת החינוך בלשון התורכית ברחבי האימפריה.

חיזוקה ההדרגתי של הזהות התורכית (הַתַּתְרִיךְ), תוצאת האכזבה מהיכולת להסתמך על העת'מאניזם ורקעיו המסורתיים, התפתח במשולב גם עם התחזקות מגמותיהם של 'התורכים הצעירים' להינתק מעקרונות הדיפלומטיה והאסטרטגיה המסורתיים של האימפריה. הטריומווירט הלך וחיזק את בריתו עם גרמניה על חשבון הקשרים עם בריטניה וצרפת.* תוך 22 חודשים מעלייתו לשלטון ניווט את האימפריה למצב מלחמה כנגד שתי מעצמות אלה, שמזה דורות שמרו על קיומה. על פרשה זאת, על התפתחותה של מלחמת־העולם הראשונה ועל השלכותיה, נלמד בחטיבה הבאה. כאן רק נסכם, כי המלחמה הסתיימה באובדנה של האימפריה העת'מאנית, וביצירתה של תורכיה החדשה בדרך האלימינציה, וכי תורכיה זאת הצליחה לשמור על עצמאותה (בעת ששאר המזרח התיכון נפל ישירות לידי הבריטים והצרפתים) בעיקר הודות לחוסנה של התנועה הלאומית, שבמהלך המלחמה ובעקבותיה הלכה והתחזקה בתודעתה התורכית הצרופה.



איור 73
אֶנוֶר פאשא בחברת הקיסר הגרמני וילהלם השני. "התורכים הצעירים" ניתקו בהדרגה את האימפריה לא רק מן העבר האסלאמי שלה, אלא גם מן האסטרטגיה המדינית, שגיבש בית עת'מאן זה דורות — הישענות על בריטניה ועל מדיניות "שלמות האימפריה העת'מאנית" שלה. תחת זאת חיזקו המהפכנים את הקשר, שהיה לצבא העת'מאני מאז ימי מחמוד השני — עם גרמניה. מדיניות זאת — שהחלה למעשה עוד בימי עבד אל־חמיד השני — נבעה גם מן הגאווה הלאומית החדשה, והיא עתידה היתה לגרור את האימפריה למלחמת־העולם הראשונה, ולחורבנה.

■ תן דעתך:
- לאכזבה מרעיונות הדֶצֶנטרליזם ולקשר שבין אכזבה זאת להתחזקות התודעה **התורכית** (על מי בלבד אפשר היה לסמוך?...).
- להתחזקות אנשי־הצבא בתוך התנועה ובהנהגת האימפריה (מה הקשר בין זה לבין צנטרליזם?).
- לקשר האסטרטגי המתחזק, שבין אנשי־הצבא של 'התורכים הצעירים' לבין גרמניה (ועוינותם לרוסיה, לבריטניה ולצרפת — ועל שום מה?).
- להשפעה שתהיה לאובדן האימפריה במהלך מלחמת־העולם (כיבוש המזרח התיכון "הערבי" בידי בריטניה וצרפת) על המשך התחזקותה של התורכיות.

סכם לעצמך נקודות אלה כרקע לשאלה מסכמת, שתבוא בסוף הפרק הבא.

■ חדד את הבנתך באשר להבדל שבין "העת'מאנים הצעירים" ל"תורכים הצעירים". עיין לצורך כך בע"ע 87-82 (ובייחוד 87), וכן שוב, תוך השוואה, בע"ע 107-101.



איור 74
ג'מאל פאשא

8.5



זיא גאק־אלפ והמעבר מעת׳מאניזם לתורכיות

כפי שלמדנו, ועוד נלמד, צמחה לאחר המלחמה תורכיה "הכמאליסטית", מונעת על־ידי תנועה לאומית תורכית־מהפכנית־חילונית. ראינו, כיצד תרמה המציאות בהתפתחותה למעבר ההדרגתי מראשית התחושות המודרניות של עת׳מאניזם לאלה של התורכיות. האיש, שיותר מכל תרם למימד האידיאולוגי־רוחני של התפתחות זאת, היה זִיַא גֶאק־אַלְפ (1875-1924). הבה ונסכם לעצמנו את התפתחות האידיאולוגיה הלאומית התורכית באמצעות עיון במאמרו של אוריאל הד, מבכירי המזרחנות הישראלית ומחלוציה.*

* ראה שוב הערך "אוריאל הד ועבודותיו בנושא ההיסטוריה של המזרח התיכון"

זיא גאק־אלפ, הוגה הדעות של התנועה הלאומית בתורכיה[4]

זיא גאֶק־אלפ נחשב לאבי התנועה הלאומית התורכית ולאחד ההוגים התורכים הגדולים בזמן החדש. בספריו ובמאות מאמריו ושיריו, שנתפרסמו בעתונים וכתבי־עת, ניתח את הלאומיות התורכית והניח את היסודות התיאורטיים לריפובליקה של אתאתורכ.

מאמר זה הוא תמצית של דיסרטציה, שהוגשה לאוניברסיטה העברית בירושלים, ונתפרסמה — עם תוספות רבות — בתרגום אנגלי.*

* ר׳ להלן בביבליוגרפיה

תולדות חייו

מֻחמֶד זיא, הידוע בשם־סופר זיא גאֶק־אלפ, נולד בשנת 1875 או 1876 בעיר דִיַארְבַּכֶּר שבאנטוליה הדרומית־מזרחית. אלו היו שנות משברים עמוקים בקיסרות העותומאנית. במאי 1876 הורד הסולטאן עבד־אל־עזיז מכסאו, ויורשו עבד־אל־חמיד השני מינה את מנהיג המפלגה הליבראלית מִדחת פחה כווזיר גדול. הוכרז על חוקה עותומאנית ונפתח הפרלמנט הראשון. אולם משטר זה לא האריך ימים. בפברואר 1877 פיטר הסולטאן את הממשלה, פיזר את הפרלמנט וביטל למעשה את החוקה. החלה "תקופת העריצות" הארוכה, בה דוכא באכזריות כל חופש מדיני ורוחני. במשך שלושים שנה הופסק תהליך הריפורמה ("תנזימאת") ונגזר על תנועת ה"השכלה", שניסתה להפיץ בתורכיה רעיונות ואידיאלים מערביים. כן נמשכה התפוררותה של הקיסרות. במלחמותיה ברוסיה ויוון אבדו לה שטחים רחבי־ידים בבלקאן, והבריטים השתלטו על קפריסין ומצרים. באותו זמן גברה תביעת העצמאות של הנתינים הנוצרים. מחמת מצבה הכספי הנואש נשתעבדה הקיסרות למעצמות המערב שעבוד כלכלי. בקיצור, "האדם החולה" היה גוסס, ולא יכלה להצילו אלא תנועה לאומית מהפכנית.



איור 75
זיא גאק־אלפ (משמאל) בנעוריו

4. אוריאל הד, **המזרח החדש**, כרך ב׳ (1950), ע״ע 108-117.

גאק־אלפ היה בן למשפחת פקידים עותומאניים, ויתכן שמצד אמו היה ממוצא כורדי. בעזרת דודו, שלימד אותו ערבית ופרסית, רכש לו השכלה מזרחית טובה. ואילו בבית־הספר התיכון בדיארבּכּר התחיל לומד צרפתית, שפת המפתח לתרבות המערב. בעיר מולדתו בא במגע עם חוג גולים פוליטיים, ובהשפעתם כתב את שיריו הראשונים, רובם מלאי התלהבות פטריוטית ורוח התמרדות בשלטון הסולטאן האוטוקראטי. בהיותו בן שמונה־עשרה בערך, עבר עליו משבר נפשי קשה, והוא ניסה להתאבד. זמן־מה אחר כך עבר לקושטא הבירה ונרשם כתלמיד בבית־הספר לווטרינרים. בימי לימודיו נאשם בפעילות מהפכנית ונידון למאסר שנה. אחרי שחרורו גורש לדיארבכר ושם המשיך בלימודיו.

אחרי מהפכת "התורכים הצעירים" בשנת 1908 הוזמן גאק־אלפ לבוא לסלוניקי וליצג את עירו בוועידת מפלגת "אחדות וקדמה". הוא נבחר חבר במועצת מפלגה זו, ששלטה בקיסרות העותומאנית עד לשנת 1918, והשתקע בסלוניקי. עיר זו, שרוב תושביה היו יהודים, היתה בימים ההם מִבצר של חוגים מתקדמים ובעלי השכלה אירופית, ומאידך גיסא — מרכז התנועות הלאומיות שהתנגשו בבלקאן. באווירה זו התחיל גאק־אלפ בפעילותו החינוכית והפובליציסטית. זו נתרחבה משעבר, עם פרוץ מלחמת הבלקאן ב־1912, לקושטא. כאן שימש פרופיסור ראשון לסוציולוגיה באוניברסיטה, פרסם מאמרים ושירים מרובים וגילה פעילות רבה במפלגתו ובמועדונים לאומיים. בתקופה זו נהפך למנהיגם הרוחני של "התורכים הצעירים". עם מפלת התורכים במלחמת העולם וכניסתם של צבאות הברית לקושטא נאסר גאק־אלפ והוגלה למלטה, יחד עם מנהיגים אחרים של מפלגתו. לאחר נצחון אתאתורכ על היוונים בשנת 1921* הורשה גאק־אלפ לשוב לתורכיה. זמן־מה ישב בדיארבכר ועסק במדע, בהוראה ובעתונאות, עד שנבחר ציר בפרלמנט החדש שנתכנס בסתיו 1923 באנקרא. מחמת מצב בריאותו הרופף עבר לקושטא ושם מת באוקטובר 1924.



איור 77
זיא גאק־אלפ ב"גלות" דיארבכר, 1905.

* על כך — בחטיבה הבאה



איור 76
זיא גאק־אלפ שנה לפני מותו

"תורכיזם"

לאחר מהפכת 1908 נתרוצצו בקרב "התורכים הצעירים" שלוש אידיאולוגיות יריבות: "עותומאניזם", תנועה ליבראלית, שתבעה התבוללות במערב וניסתה להציל את הקיסרות ע"י מתן זכויות שוות לכל נתיניה; "איסלאמיזם", תנועה קלריקלית, שביקשה לקיים את שלטון הדת בחיי המדינה והתרבות, בתקווה שתשמש קשר בל־יינתק בין העמים המוסלמים שבתוך הקיסרות ומחוצה לה; ו"תוראניזם", תנועה פאן־תורכית, שדגלה בסיסמת האיחוד התרבותי והמדיני של כל העמים התורכים מן הבלקאן ועד גבולות סין.

אחרי היסוסים ידועים הסתייג גאק־אלפ מכל האידיאולוגיות האלו. עם זאת הבין, שבכולן טמונים יסודות חיוניים, ומתוך הסינתיזה שלהם יצר אידיאולוגיה חדשה, שלה קרא בשם "תורכיזם". עיקרה ניתן בספרו "תורכיזציה, איסלאמיזציה, מודרניזציה", שנתפרסם בימי מלחמת־העולם הראשונה. כפי שמעיד שם הספר, האמין גאק־אלפ שאת דמותה הרוחנית של תורכיה המודרנית יעצבו שלושה גורמים עיקריים: התרבות התורכית הלאומית, דת האיסלאם והציביליזציה האירופית. מאז כיוון גאק־אלפ את כל מאמציו לניתוח הגורמים האלה ולהסברת השפעתם ההדדית במסגרת "שילוש" זה.

הציביליזציה האירופית

בבואו בציביליזציה האירופית, מתח גאק־אלפ בקורת חריפה על תנועת ה"תנזימאת", שניסתה במאה הי"ט להנהיג תיקונים ברוח המערב. נסיונותיה להציל את הקיסרות רבת־העמים נידונו, לדעתו, לכשלון, משום שלא הבינה, כי מדינה מודרנית יכולה להתבסס רק על אומה אחת ואחידה. ברם, העותומאנים אינם מהווים אומה, שכן אומה — לפי הגדרת גאק־אלפ — מורכבת מאנשים הדוברים שפה אחת והמאוחדים בתרבות ובדת משותפות. גם בעצם תיקוניהם נכשלו מנהיגי ה"תנזימאת", מפני שלא בירור לעצמם מה יש לקבל מהמערב ואיזה ערכים יש לשאוב מהמסורת הלאומית. ברפורמות שלהם נעצרו במחצית הדרך, בייסדם מוסדות חדשים מבלי לבטל את הישנים, הביאו לידי שניות מזיקה, כגון קיום בתי־ספר אירופיים־מודרניים ליד מוסדות חינוך איסלאמיים־מסורתיים. מצד שני הפריזו מתקני ה"תנזימאת" בקבלת ערכים מערביים, שהיו זרים לרוח העם התורכי. זה מאות בשנים היתה הציביליזציה של השכבות העליונות — אנשי החצר והעולמא — מזיגה של אלמנטים לא־תורכיים, ולהמוני העם לא היה כל חלק בה. משכילי ה"תנזימאת" לא תיקנו את המצב הזה ביסודו, כי־אם רק החליפו את השפעת התרבות הערבית־פרסית בזו של התרבות הצרפתית, והתהום בין העם לבין האינטליגנציה נשארה עמוקה כמקודם.

גאק־אלפ היה תמים־דעים עם אנשי ה"תנזימאת" בהנחה שעל התורכים לקבל את הציביליזציה המערבית, ואף הרחיק לכת מהם ודרש לקבלה במלואה. אולם הוא התנגד בתוקף לנסיון המתקנים הללו לשאול מאירופה גם ערכים השייכים למה שהוא קרא בשם "תרבות". להבחנה זו בין תרבות לציביליזציה נודעת חשיבות רבה בתורת גאק־אלפ. בעוד שרוב התיאוריות הסוציולוגיות שלו שאובות מכתבי אמיל דורקהיים, החוקר הצרפתי היהודי, הושפע גאק־אלפ כאן ע"י הסוציולוגיה הגרמנית. ציביליזציה, שהיא בעלת אופי בינלאומי, כוללת את כל הידיעות המדעיות והשיטות הטכניות. תרבות לעומתה, שמעצם טבעה היא יצירה לאומית, פירושה כל הרגשות, ההערכות והאידיאלים של החברה. על סמך הבחנה זו טען גאק־אלפ, שמן המערב אין ללמוד אלא את הישגיו החמריים, ואילו את הערכים הרוחניים חייבים התורכים לשאוב ממסורתם־הם, הלאומית והדתית.

■ חזור ועמוד על הבחנה זו, שעשה גאק־אלפ, בין:
ציוויליזציה — שהיא מסכת של ידע, של טכנולוגיה ושל ערכים אידיאולוגיים, שהם כלליים ובינלאומיים — לבין:
תרבות — שהיא מסכת של רגשות ומורשה ייחודית של ערכי ההזדהות והיצירתיות של כל קבוצה אנושית נפרדת.

■ תן דעתך:
- לסתירה שבין הבחנה זו לבין ערכי היסוד של האסלאם;
- לעובדה שגאק־אלפ שאב את ההבחנה ממקורות אירופיים;
- להצדקה שמקנה תפיסה שכזאת למעבר מעת׳מאניזם לתורכיות.

האיסלאם

עם זאת לא התכוון גאק־אלפ להקצות לאיסלאם את מקומו המסורתי בחיי העם התורכי. לרוב התקנות המשפטיות והחברתיות של האיסלאם אין, לדעתו, כל שייכות לדת מוחמד המקורית, אלא הן ירושת הציביליזציה הביזנטית והפרסית. דת, כפי שהוא הבינה, אינה אלא מִכלול של אמונות וטכסים, ובתור שכזאת אינה קשורה לציביליזציה מסויימת. האיסלאם יוכל, איפוא, להתמזג עם הציביליזציה האירופית המודרנית ממש כמו שנשתלב עד כה עם הציביליזציה המזרחית. ברצונו להפוך את האיסלאם לדת אתית מופשטת, פיתח גאק־אלפ תיאוריה חדשה של חוק האיסלאם. הוא הבחין בין שני מקורות ה״שריעה״: ״נַץ״, מִצְוות אללה, הנמסרות בקוראן וב״סונה״ והקיימת לעד ללא שינוי; ו״עוּרְף״, נוהג העדה המוסלמית, שהוא — כמו כל נוהג — משתנֶה עם התמורות החברתיות. גאק־אלפ הגיע לידי המסקנה הקיצונית, שחוץ מיחסים שבין האדם למקום כל מצוות האיסלאם מקורן ב״עוּרְף״, או קיומן מותנה בהתאמתן ל״עוּרְף״. כך מצא בסיס תיאורטי לריפורמות דתיות בלתי־מוגבלות כמעט.

■ תן דעתך לדימיון אשר בגישותיהם של אל־אפע׳אני, עבדֻה ונאמק כּמאל בנושא זה.

כתנאי מוקדם לתחית האומה התורכית נחשב לגאק־אלפ שחרור האשה, ביטול כל תקנות האיסלאם המפלות את האשה לרעה בעניני נישואין, גירושין וירושה. יש לעודד את המגמה הקיימת לקראת מונוגמיה ולתת לאשה אפשרות מלאה ללמוד ולעבוד. כן ראויה האשה התורכית שיוענקו לה זכויות פוליטיות. גאק־אלפ השתתף בהכנת חוק המשפחה החדש של שנת 1917, ששיפר במידת־מה את מעמד האשה. אולם רוב דרישותיו נתמלאו רק ב־1926, עם קבלת החוק האזרחי החדש, ושנים מועטות אחר־כך כשניתנה לאשה זכות הבחירה. בשנת 1934 נתקבלה גם הצעת גאק־אלפ לחייב כל תורכי בשם משפחה.*

■ השווה דבריו אלה של גאק־אלפ למשנתו של הלאומי המצרי המודרני קאסם אמין** באותו נושא.

מטרתו העיקרית של גאק־אלפ בתיקון האיסלאם היתה הפרדה בין המדינה לדת. במדינה החילונית העתידה לא יהיה עוד מקום ל״שיח׳־אל־איסלאם״, ראש העולמא

* ר׳ הערך ״חלוצות המאבק לשיחרור האישה בחברה העת׳מאנית והתמורות שחלו בו לעת ראשית תקופת הלאומיות״, בחטיבה זו.

** ראה שוב הערך ״קָאסם אמין — ליבראליזם, פמיניזם ולאומיות מצרית״, בחטיבה זו.

והמופתי העליון, ששימש חבר הממשלה והיה מוסמך לבדוק אם חוקיה אינם עומדים בניגוד ל"שריעה". גאק-אלפ דרש להגביל את סמכותו בשאלות אמונה ופולחן בלבד. אתאתורכ הרחיק לכת וביטל את משרת "שיח'-אל-איסלאם" מעיקרה.

בכתביו ואף בתזכיר מיוחד, שהגיש בשנת 1917 לוועידת מפלגתו, הציע גאק-אלפ לבטל מוסד דתי אחר — ההקדשות (וקף). שיטת ההקדשות, "בהם נתון — לדבריו — רסן השלטון בידי המתים", הביאה נזק רב לכלכלה התורכית. היא מנעה כל תכנון כלכלי, ובהיות רוב השירותים הציבוריים בידי הנהלת ההקדשות, אי אפשר היה גם להקים רשויות מקומיות יעילות. זאת ועוד: ההקדשות הפרטיים, שהבטיחו לצאצאי מייסדם הכנסות ללא עבודה, החלישו את יזמתו ומרצו של העם. דרישת גאק-אלפ להעביר את הנהלת ההקדשות לרשויות המקומיות, נתמלאה בהדרגה ע"י אתאתורכ. הלה הלך בדרכו של גאק-אלפ גם בשדה החינוך הדתי וסגר את בתי-המדרש המסורתיים (מדרסה).

בימי "התורכים הצעירים" לא העז גאק-אלפ לגעת במעמדו של השליט העותומאני, שהיה מושל חילוני (סולטאן) וראש העדה המוסלמית (ח'ליף) גם יחד. אולם בספרו "יסודות התורכיזם", שיצא לאור בשנת 1923, תבע לבטל כל שלטון תיאוקראטי. כן קיבל בברכה את מהפכת אתאתורכ, שביטלה את הסולטאנות והכירה בראש השושלת העותומאנית כח'ליף בלבד. עתה הגיעה, לדעתו, השעה לארגן את העדה המוסלמית בצורה חדשה. לפי דוגמת הכנסיות שבמערב תוקם היראר‏כיה בה יהיו האימאמים, ראשי המסגדים הקטנים, כפופים למופתים, ראשי המסגד המרכזי בכל עיר; המופתים יסורו למרות המופתי של בירת ארצם, שישא את התואר המסורתי "שיח'-אל-איסלאם"; והוא וחבריו ביתר ארצות האיסלאם יכירו בסמכותו העליונה של הח'ליף, ראש כל המוסלמים שבעולם. תכנית זו לא נתגשמה. הפיכת הח'ליפות לסמכות רוחנית-דתית גרידא, דבר העומד בניגוד גמור ליסודות האיסלאם, לא נתקבלה על דעת העם התורכי. כן חשש אתאתורכ שמא תוסיף הח'ליפות לשמש מרכז לכל הכוחות — בתורכיה ומחוצה לה — המתנגדים לריפובליקה החילונית החדשה. חדשים אחדים לפני מותו של גאק-אלפ, במאי 1924, ביטל הפרלמנט התורכי את הח'ליפות. אך דרישתו של גאק-אלפ בענין הפרדת הדת מהמדינה נתקבלה במלואה: ב־1928 אבד לאיסלאם מעמדו כדת הרשמית של הריפובליקה, וב־1937 הוכנסה לחוקה פסקה המגדירה את המדינה כ"חילונית".

■ על כל אלה נדון בקצרה ביחידה הבאה. תן דעתך, מכל מקום, להגשמה החילונית, ברוח המערב, שזכו לה רעיונות התורכיות תחת שלטונו של אתאתורכ (מהפכה כה רדיקאלית לא הצליחה במלואה, והאסלאם על ערכיו חזר לימים לשחק תפקיד חשוב בחייה של תורכיה).

עתים עמד גאק-אלפ על הצורך לשוות לאיסלאם אופי לאומי. אך הצעתו המעשית היחידה היתה לערוך את ה"אזאן" (הקריאה לתפלה), הדרשות ותפילות הציבור בלשון תורכית במקום ערבית וללמד בבתי-הספר את הקוראן בתרגום תורכי. אך אתאתורכ לא רצה בתיקון האיסלאם, אלא בסילוקו הגמור מחיי המדינה. לא רק את ה"אזאן" בערבית אסר, אלא אף את הוראת הקוראן — בתורכית ובערבית כאחת — ואת כל לימודי הדת בבתי-הספר. אולם בשנים האחרונות [זכור, המדובר הוא בשנות ה־40] החלו בתורכיה לחזור ממדיניותו האנטי-איסלאמית של אתאתורכ, ולא מן הנמנע הוא שרעיונותיו של גאק-אלפ בדבר הריפורמה הדתית יועלו לדיון מחדש.*

עם כל התנגדותו לאיסלאם המסורתי הדגיש גאק-אלפ תמיד את חשיבותה של דת זו לחיזוק הפטריוטיזם התורכי. בימי המאבק הממושך של התורכים במעצמות הנוצריות, החל ממלחמת טריפולי (1911) וכלה במלחמת השחרור (1919-1922),

* על "חזרת האסלאם" והתגברות השפעתו בתורכיה העצמאית, סמוך לימינו, נכתבו מחקרים רבים. מביניהם תוכל לקרוא להרחבה: אוריאל הד, "התודעה של התורכים — התלבטויותיו של עם מסלמי בימינו", בתוך: **הכרת העבר בתודעת העמים ובתודעת עם ישראל** (ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, תשכ"ט, ע"ע 110-123) וכן: יעקב מ' לנדאו, "דת ומדינה בתורכיה של ימינו", בתוך: יעקב מנצור (עורך), **מחקרים בערבית ובאסלאם** (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ד, כרך א, ע"ע 65-80).

שימשה סיסמת ה"ג'יהאד", מלחמת המצווה, אמרת־קסם להלהיב את העם. אך גאק־אלפ לא הרחיק לכת עד כדי תמיכה ברעיונות פאן־איסלאמיים. לדעתו אין איחודם המדיני של כל העמים המוסלמים אלא חזון לימות המשיח. תנועת פאן־אסלאם, שהתגברה בימי עבד־אל־חמיד בהשפעת הגרמנים, הביאה אך נזק, בהפריעה לתחיה הלאומית ולהקמת מדינה מודרנית. גאק־אלפ החשיב את האחווה המוסלמית רק כאמצעי לחיזוק עמדתה של האומה התורכית, שטובתה היתה תמיד קרובה ללבו יותר מעניני האיסלאם.

התרבות התורכית

היסוד הרוחני החשוב ביותר בחיי תורכיה החדשה הוא, לפי גאק־אלפ, התרבות התורכית הלאומית. ככל רומנטיקון הוא האמין, שלכל אומה יש "נפש" או "רוח" משלה. תפקיד המשכיל התורכי איננו, איפוא, ליצור ערכים חדשים, אלא לגלות את ערכי התרבות הלאומית, שנשתבשה בהשפעת תרבויות זרות. אל מטרה זו מוליכות שתי דרכים: חקירת תרבותם של התורכים הקדמונים (לפני התאסלמותם); ובדיקת התרבות העממית, שהיא, בניגוד לציביליזציה של השכבות העליונות, לא נתרחקה ממקורותיה.

■ שים לב לדימיון להתרפקותו של כַּוָאכִּבִּי על תכונותיהם של ערביי חצי־האי הערבי.

חלק רב של עבודתו המדעית הקדיש גאק־אלפ לחקר התורכים בימי קדם. חקירה זו לא נעשתה לשמה. תמיד מורגש, שמטרתו העיקרית של גאק־אלפ היא גילוי הערכים הנצחיים של התרבות התורכית והרמת קרנם של התורכים הקדמונים. כך העלה על נס את תכונותיהם המשובחות של השומארים, החִתים, ההוּנים והסְקיתים, שכולם היו לדעתו עממים תורכיים. כן יצר מיתוס אחר, שהוא משותף להרבה אידיאולוגיות לאומיות — מיתוס השליחות המוסרית הנעלה של אומתו בהיסטוריה האנושית.*

* עיין שוב בערך "המחקר התורכולוגי במערב במאה ה־19"

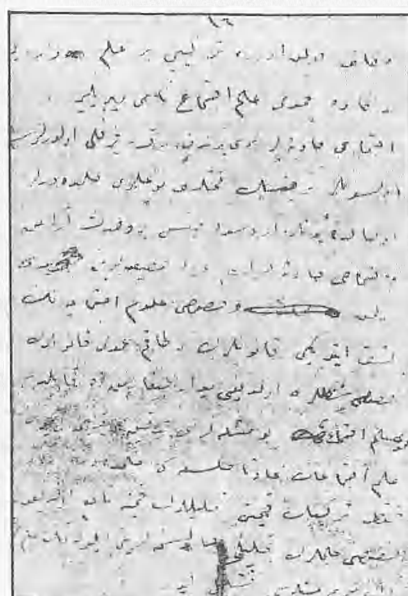
ריאליסטית יותר היתה קריאתו לחקור את גילויי התרבות הלאומית כפי שהיא חיה עד היום הזה בעם התורכי, ובפרט בכפרים האנאטוליים. נוסף על עבודותיו המרובות בשטח זה הוא דרש לייסד בתי־נכות לפולקלור, אתנוגרפיה וארכיאולוגיה, ספריות וחברות מדעיות, תיאטרון לאומי ומוסדות אחרים שיעזרו להחיות את התרבות התורכית המקורית.

דוגמה אופינית להשקפותיו של גאק־אלפ בדבר תרבותה של תורכיה החדשה תשמש שאלת **השפה**, שלקחה את לבו מאין כמוה. עד לתחילת המאה הזאת היו קיימות בתורכיה שתי לשונות נפרדות: "עותומאנית", היא שפת הממשלה והספרות, שהיתה מזיגה של שלוש לשונות (תורכית, פרסית וערבית); ו"תורכית" היא שפת העם, שנחשבה בעיני המשכילים כז'רגון גס וחסר טעם. גאק־אלפ ביקש לשים קץ לשניות זו ע"י יצירת שפה ספרותית חדשה, שתהיה מבוססת על הלשון המדוברת בקושטא. בדרך זו ייפתחו שערי הספרות והתרבות לעם כולו וייבנה גשר על פני התהום שבינו ובין המשכילים. לשם כך יש לטהר את השפה העותומאנית מהאלמנטים הזרים — הפרסיים והערביים — המרובים שבה. הכלל שנקט גאק־אלפ לטיהור הלשון, מבוסס על עקרון ה"שילוש" הנזכר: מושגים חדשים יש לקבל משפות אירופה, מונחים מדעיים — מלשונות האיסלאם, וכל יתר המלים, כללי הדקדוק, התחביר והכתיב — מן התורכית. עם זאת אינו גורס פוריזם קיצוני. כל מלה משורש זר, שנתאזרחה בשפה התורכית המדוברת, תיחשב כמלה תורכית שאין צורך לסלקה.

התפתחות השפה התורכית לאחר מותו של גאק־אלפ עברה בדרך שהוא התווה, אך הרחיקה לכת. בין מאות המלים הפרסיות והערביות שהוצאו מהשפה, היו רבות שקנו

לעצמם אזרחות בלשון התורכית ושהיו שגורות בפי העם. מאידך גיסא גברה המגמה להחיות מלים תורכיות עתיקות, שאינן ידועות אלא לאיש־מדע בלבד. תמורות אלו הגיעו לידי כך שצעיר תורכי נזקק היום למילון למען קריאה בכתבי גאק־אלפ.

אותה דרישה לשוב למקורות, השמיע גאק־אלפ בענין הספרות. למרות כל חידושיהם של אנשי ה"תנזימאת" במאה הקודמת, נשארה הספרות העותומאנית זרה להמוני העם. בצורתה ובתכנה לא היתה אלא חיקוי של ספרות זרה, מקודם הפרסית, ואחר־כך הצרפתית. דרישתו של גאק־אלפ לכתוב שירה לא במשקל הערבי־פרסי אלא במשקל התורכי העממי נתקבלה, ובשירה התורכית של היום אין כמעט זכר לאותו משקל מסורתי. אשר לתוכן הספרות — והאמנות בכלל — הציע גאק־אלפ, בהתאם לתיאוריה היסודית שלו, שהאמן התורכי יקבל מהמערב את "הטכניקה" בלבד. גאק־אלפ התעלם כליל מהקשר ההדוק שבין צורת היצירה האמנותית לבין תוכנה והפריז בהערכת התרבות העממית כבסיס לחיי הרוח של אומה מודרנית. ואכן, האמנות התורכית החדישה הולכת בדרך המערב, והנסיונות להחיות מסורות לאומיות לא הוכתרו בהצלחה יתירה.



איור 78
דף מכתביו של זיא גאק־אלפ. שנתיים לאחר מותו ציווה מצטפא כמאל "אתאתורכ" לאמץ את הכתב הלאטיני (על כך — בחטיבה הבאה).

האלהת האומה

לדברי גאק־אלפ עוברות התנועות הלאומיות, ביחוד בין עמי המזרח, שלושה שלבים. הן מתחילות בהתעוררות תרבותית; אחר הן לובשות צורה של תנועה פוליטית; ולבסוף הן מגבשות תכנית כלכלית. בהתאם לכך לא הסתפק גאק־אלפ בבירור היסודות התרבותיים של התנועה הלאומית אלא כלל ב"תורפיזם" שלו את בעיות משטרה המדיני והכלכלי של תורכיה החדשה.

בתכניתו הפוליטית של גאק־אלפ מוקצה המקום המרכזי ללאומיות התורכית. השקפת עולמו הקולקטיביסטית נשענת מצד אחד על אמונות האיסלאם (ביחוד המיסטיקה המוסלמית), ומצד שני על הסוציולוגיה של דורקהיים. מהחוקר הצרפתי קיבל גאק־אלפ את תורת התכונות ה"אלוהיות" של החברה והעבירן לאומה, שהיא לדעתו החברה האידיאלית.

בתורתו ממלאת האמונה באומה את מקום האמונה באלוהים — הלאומיות נהפכה לדת. הוא ראה באומה את הסמכות המוסרית העליונה ופסק שכל מה שעושה או דורשת האומה, הרי הוא טוב מבחינה מוסרית. הסכנה בהשקפה זו היא גלויה לעין. אם אין ערכים נשגבים מטובת האומה, לא תהיה האומה כפופה לשום מצוות מוסריות, לא לגבי הפרט ולא לגבי האנושות. ואמנם דרש גאק־אלפ מאת הפרט לקבל על עצמו את עול כל הערכים הלאומיים ולהיטמע באומה עד כדי ביטול האינדיבידואליות שלו. לערכו המוחלט של הפרט, מושכלה הראשון של התרבות המערבית, אין מקום בתורת גאק־אלפ.

■ שים לב לנסיגה בנושא זה — מזווית ראייתה של הלאומיות כתפיסה הכוללת גם את רעיון ״ריבונות העם״ — בהשוואה לתורותיהם של ׳העת׳מאנים הצעירים׳, ואפילו של אנשי התנט׳ימאת.

מאידך גיסא נקט [גאק־אלפ] עמדה של חשד והסתייגות לגבי כל סיסמאות בינלאומיות, וביניהן התכנית להקים חבר־לאומים. מאז ימי הביניים, טען, נוכחו התורכים לדעת, כי כל פעם שהאירופים מדברים על פדרציה בינלאומית, כוונתם לאגודת־עמים נוצרית ואנטי־מוסלמית. נסיונותיהן של מעצמות־המערב, בזמנו, לחלק ביניהן את הקיסרות העותומאנית, הגבירו את שנאת התורכים לעולם הנוצרי, ושנאה זו מצאה בטוי חריף בכתבי גאק־אלפ, ביחוד בשיריו. אולם במידה שהוא נטש את השקפותיו האיסלאמיות, נטה לראות את מקור התוקפנות האירופית לא בקנאות דתית אלא באימפריאליזם.

תוראניזם

גאק־אלפ האמין, שתקופת האימפריות עברה, ושמצד שני גברה המגמה לאיחודן של ארצות, שתושביהן הם בני אומה אחת. מגמה זו תביא במרוצת הימים לידי איחוד כל העמים התורכים גם הם, שארצותיהם משתרעות מהבאלקאן ועד לגבולות סין ומהוות מה שנהגו אז לקרוא בשם ״תוראן״. גאק־אלפ היה בין מבשריו הראשונים של החזון התוראני.* אחד הבתים של שיר, שפרסם בשנת 1911, נהפך לסיסמת התוראניזם:

> ״מולדת התורכים אינה תורכיה ואינה תורכסתאן,
> מולדת רחבת־ידים ונצחית להם ושמה תוראן.״

אולם במהרה הסתייג גאק־אלפ ממטרותיה המרחיקות־לכת של תנועה זו. קודם כל הגביל את מטרת האיחוד בשדה התרבות בלבד, ובכתביו האחרונים צמצם אף את האיחוד התרבותי לעותומאנים ושכניהם מבין השבטים התורכים. אתאתורכ התנגד לכל שאיפה תוראנית ונזהר מכל פעולה, שהיתה עלולה להקניט את רוסיה הסובייטית.

מיעוטים

בענין המיעוטים שבגבולות הריפובליקה קיבל אתאתורכ את השקפת גאק־אלפ, שהמדינה החדשה תהיה מושתתת על האומה התורכית בלבד. בראשונה לא סבר גאק־אלפ כך. זמן קצר לפני פרוץ מלחמת־העולם הראשונה תמך בהקמת מדינה דו־לאומית, תורכית־ערבית, בראשות הח׳ליף העותומאני. אך לאחר מרד השריף חוסיין

* עיין שוב בערך ״פאן תוראניזם״

ומפלת התורכים בחזית ארץ־ישראל ראה צורך לעשות ויתורים נוספים לערבים, ועל־כן הציע פדרציה או קונפדרציה בין שתי מדינות עצמאיות, אנאטוליה התורכית ו״ערביסטאן״. השאלה הערבית נפתרה עם קריעת המחוזות הערביים מעל תורכיה. אשר ליתר המיעוטים, הבחין גאק־אלפ בין מוסלמים לבין לא־מוסלמים. עקרונו היה שהאומה התורכית מורכבת אך ורק ממוסלמים דוברי תורכית, ופירוש הדבר היה, כנראה, שהיוונים, הארמנים והיהודים יהיו בעלי נתינות תורכית, אך יישארו גופים זרים במדינה הלאומית. עמדתו לגבי המיעוט הכורדי הגדול אינה ברורה די צרכה. הוא הביע תקווה ששתי האומות המוסלמיות, התורכים והכורדים, יחיו בשלום ואחוה, אבל לא הציע במפורש להעניק לכורדים אוטונומיה תרבותית; יתכן שהניח, כי יתבוללו בתורכים.

דימוקראטיה או דיקטאטורה

המשטר הפוליטי שגאק־אלפ ביקש להקים בתורכיה, הוא דימוקראטיה לאומית. אולם זו אין משמעה, לדעתו, שלטון המוני־העם הנבערים, אלא שלטון ״בחירי האומה״ (אליטה), כלומר המשכילים החדורים רוח הלאומיות והתרבות התורכית. מקום מרכזי במשטר דימוקראטי זה הקצה גאק־אלפ ל״מנהיג״, בו ראה מעין ראש ״בחירי האומה״. בשנת 1918 חלם על מנהיג צבאי דגול, שישחרר את התורכים ברוסיה ויקים ממלכה תוראנית גדולה. בתקופת חירום כזאת יש לתת למנהיג סמכויות בלתי־מוגבלות, ורק לאחר שהושגה העצמאות ונתנסה העם בשלטון עצמי, יוכל המנהיג להעביר את סמכויותיו לעם. דברים אלו כתב גאק־אלפ כשנה לפני שהחלה מלחמת השחרור בראשות מוצטפה כמאל, שבו תמך מראשית פעולתו. אחרי נצחון ה״גאזי״ על היוונים כינה אותו ״אבי האומה ומושיעה״, ״התגשמות האידיאל הלאומי״ ו״מגשים התורכיזם״.

בשנים אלו חל שינוי מכריע בדעותיו. בימי התורכים הצעירים סבר, כי לשם הקמת ממשלה חוקתית יש לחנך את העם ולהכשירו למשטר דימוקראטי. אולם מפלת התורכים ופלישת האויב לאנאטוליה חייבו הקמת ממשלה לאומית חזקה לאלתר. על כן כתב בשנת 1922: ״לפני שהספיקה האומה ללמוד ולחשוב, נאלצה להתקומם ולהציל את כבודה ואת זכויותיה״. על מנהיג אוטוקראטי כמוצטפה כמאל מוטל עתה התפקיד ״להדריך את העם ולהרגילו לדימוקרטיה בהדרגה״. גאק־אלפ דומה למוחמד עבדו, המתקן המצרי הגדול, שגם הוא תמך בראשיתו בדימוקראטיה פרלאמנטארית והגיע לבסוף לידי המסקנה, שאי־אפשר לבצע את התיקונים הדרושים אלא במשטר אוטוריטארי.

חברה וכלכלה

גאק־אלפ לא התעלם מבעיותיה החברתיות והכלכליות של ארצו וניסה למצוא להן פתרונות, שלא יעמדו בניגוד להשקפותיו הלאומיות. הוא דרש את שיפור מצבם הכלכלי של המוני העם, ביחוד האכרים, אך התנגד בתוקף לסוציאליזם, החותר, לדעתו, תחת האחדות הלאומית ושוויון־הזכויות של בני העם. לשם סילוק הניגודים המעמדיים הציע תכנית־פשרה בין קפיטאליזם לסוציאליזם, שתאחד את חופש הפרט עם צדק סוציאלי. לפי תכנית זו, שלה קרא בשם ״סולידאריזם״, תהיה האומה מאורגנת ב״גילדות״, היינו אגודות של עובדים ומעבידים בעלי מקצוע אחד. זכות הרכוש הפרטי תהיה מותנית בכך, שבעליו ישתמשו בו לטובת הכלל, ושהערכים העודפים הנוצרים ע״י מאמצי החברה יהיו רכוש האומה. הכנסות גדולות אלו תוציא המדינה על תיקונים חברתיים ועל הקמת מפעלים ממלכתיים בתעשיה ובחקלאות. לדעת גאק־אלפ עבר זמן הליבראליזם הכלכלי והמסחר החפשי, ועתה יש למסור לידי המדינה את היזמה, התכנון והפיקוח בחיי הכלכלה. רעיונות אלו שימשו יסוד למשטר האטאטיסטי, שהתפתח בתורכיה של אתאתורכ.

מרובות הן מגרעותיו של גאק־אלפ כאיש מדע. גישתו אינה תמיד אוביקטיבית ובלתי־משוחדת. במקום לבסס את החקירה על עובדות, הוא בוחר לפעמים בעובדות המתאימות לנוסחאותיו שקבען מראש. כן ניכרת בכתביו סכולאסטיות מובהקת. לדעותיו הוא אוהב לתת צורה של "דוגמה", ועם זאת הוא משנה אותן תכופות בהתאם לתמורות הפוליטיות. רבים מהנושאים שהוא עסק בהם, קרובים כל כך לענינים בני יומם, שלא יכול היה תמיד להימנע מלעבור את הגבול המפריד בין תחום המדע לבין תחומם של המדינאי והעתונאי.

למרות כל הליקויים האלה נודעת לגאק־אלפ חשיבות רבה בהתפתחות הרוחנית של עמו. הוא היה התורכי הראשון שהשתמש בשיטות הסוציולוגיה המערבית לחקירת תולדות התורכים, תרבותם ומצבם בימיו. גם גישתו הביקרתית לאיסלאם היתה מהפכנית בתורכיה של זמנו. ולולא עמדתו האנטי־דתית של אתאתורכ, יתכן וגאק־אלפ היה נהפך לאבי תנועת ריפורמה מענינת באיסלאם. ברכה רבה צמחה מהתענינותו העמוקה בהיסטוריה הטרום־איסלאמית של התורכים ובפולקלור האנאטולי, ועבודותיו בשטחים אלו עוררו את המשכילים ואת מוסדות המדע בתורכיה ללכת בעקבותיו.

גאק־אלפ איש המדע התנגש לעתים עם גאק־אלפ המשורר. בלבו התרוצצו נטיה אידיאליסטית־רומנטית ונטיה ריאליסטית־מעשית, ואולם תכונותיו הסותרות האלה נתאחדו בפעולותיו כמחנך־עם. דומה הוא גאק־אלפ לאחד הפילוסופים הרומנטיים בגרמניה של המאה הי"ט כמו פיכטה, שמשאת נפשם היתה לחנך את עמם ולפעול למען תחיתו הלאומית בדרך העיון והמעשה כאחת.

ואכן תורת הלאומיות של גאק־אלפ היא מהטיפוס המרכז־אירופי. שלא כלאומיות שהתפתחה באנגליה או בצרפת, מבוסס ה"תורכיזם" שלו בעיקר על רגשות, חלומות ו"רוח האומה", כפי שהיא מתבטאת בתרבות העממית. בדומה ללאומיות הגרמנית מתימר ה"תורכיזם" להיות לא רק תכנית מדינית, אלא פילוסופיה, השקפת־עולם שלמה. דמיון זה אינו פרי השפעה גרמנית ישירה על גאק־אלפ, ששאב את רוב ידיעותיו המדעיות מהסוציולוגיה והפילוסופיה הצרפתית. הסיבה העיקרית לדמיון זה נעוצה בתנאים הפוליטיים והחברתיים הדומים בשתי המדינות. משטר הקיסרות העותומאנית היה אוטוקראטיה כשל פרוסיה, הפרט היה משועבד לכלל, והקצין והפקיד היו האזרחים הנכבדים ביותר בארץ. מעמד בורגני עשיר, שבמערב אירופה מילא תפקיד מכריע בהקמת המשטר הדימוקראטי, לא היה קיים בתורכיה, כמו בגרמניה של ראשית המאה הקודמת. תעשיה טרם נוצרה, והמסחר היה רובו ככולו בידי בני המיעוטים והזרים. מהפכת "התורכים הצעירים", שבשורותיהם תפש גאק־אלפ מקום מכובד, היתה מעשה קבוצה קטנה של קציני־צבא ומשכילים.

אף על פי שגאק־אלפ וחבריו לא ייצגו מעמד בינוני מפותח, הרי רעיונותיו אופיניים לתנועת הבורגנות המשגשגת. בהצעותיו בדבר תיקונים דתיים, חברתיים ומדיניים ביקש לחתור תחת עמדות החצר והעולמא — אריסטוקרטיה וכנסיה במובנן האירופי לא היו קיימות בקיסרות העותומאנית — וליצור מעמד בורגני תורכי־לאומי. לעומת זה לא העסיקוהו הרבה בעיותיהן של שכבות האכרים והפועלים. רק משטר הנשען על מעמד בינוני (בעלי מלאכה והרושת, סוחרים ובעלי מקצועות חפשיים) מסוגל, לדעתו, להקים ממשלה יציבה ויעילה.

כאיש ליבראלי ביקש גאק־אלפ בראשונה לבצע את הריפורמה הלאומית בהדרגה, בעזרת חינוך העם. ואולם בעוד שבאירופה המערבית היתה התנועה הלאומית ביטוי לתנאים כלכליים, חברתיים ומדיניים חדשים, הגיעו רעיונות אלה לתורכיה — כמו

להרבה ארצות מזרחיות — לפני שנוצרו אותם התנאים. זו היתה הסיבה העיקרית לכך שגאק־אלפ פנה עורף לדעותיו הליבראליות. הוא הגיע לידי מסקנה, שתפקיד המדינה הלאומית העתידה אינו לשרת את העם, אלא להדריכו ולהנהיגו לקראת החיים החדשים. משום כך השלים עם משטרה הדיקטאטורי־למחצה של מפלגתו ("אחדות וקדמה") והכשיר מבחינה תיאורטית את הקרקע לשלטונו של מנהיג אוטוריטארי (מוצטפה כמאל אתאתורכ).

תורת גאק־אלפ מהווה חוליה הכרחית בין האידיאולוגיה של "התורכים הצעירים" לבין משטרו של אתאתורכ. בשנות פעולתו הספרותית (1909-1924) עבר גאק־אלפ בהדרגה מעקרונותיה של מהפכת 1908 לששת יסודות הכמאליזם: ממלוכנות חוקתית לריפובליקאיות; מעותומאניזם ללאומיות תורכית; מתיקון האיסלאם לחילונות; מקפיטאליזם לאטאטיזם; מדימוקראטיה ליבראלית לדימוקראטיה אוטוריטארית; ומאמונה באיבולוציה למהפכנות. אם כי גאק־אלפ לא היה מסכים לכמה מדעותיו הקיצוניות של אתאתורכ, ניתן לומר שתורתו שימשה בסיס רוחני לריפובליקה התורכית החדשה.

שאלה מסכמת

נתח בהרחבה (עד 5 עמודים) את הדומה ואת השונה, שבין התפתחות הלאומיות המצרית המודרנית והתפתחות הלאומיות התורכית בתקופה שקדמה למלחמת־העולם הראשונה.

חלק ב: הלאומיות הערבית



הרעיונות והתנועות הלאומיות של מצרים ושל תורכיה צמחו ממפעלי המודרניזציה, שניבנו במהלך המאה ה־19 סביב שני הצירים הפוליטיים־הכלכליים הראשיים של אזורנו — אסתאנבול וקאהיר. לא כן הלאומיות הערבית. מחוזות הסהר הפורה, שבהן נבטה וצצה תודעת הערביות המודרנית לקראת ראשית המאה ה־20, לא היו עדיין מרכזים מוגדרים ומתוחמים מבחינה פוליטית, ואף לא היו בימה למודרניזציה אינטנסיבית של הכלכלה והחברה. שכבת משכילים דקה למדי, שנוצרה מימי **התנט׳ימאת**, שבה בלטו נוצרים מבני הלבנון, והם אף שהנהיגוה, בישרה בפעולתה התרבותית את הופעתה של הלאומיות הערבית. [בתמונה: משכילים לבנוניים — ראשי ״בית־הספר הלאומי״ (**אל־מדרסה אל־וטניה**) — בשנת 1863; יושב משמאל — בֻּטְרֻס אל־בֻּסתאני; ראה גם הערך ״מיסיונרים וחינוך מודרני בלבנון ובסוריה במאה ה־19״, בחטיבה ג, ע״ע 229-233.] רוח **התנט׳ימאת**; פועלם של המשכילים הנוצריים־ערביים; המודרניזציה של השפה הערבית; גילוי תפארתו ההיסטורית של האסלאם, עת היה בראשיתו, במנהיגותם של הערבים; התבדלותם ההדרגתית של הלאומיים התורכים; ותבוסתם במלחמת־העולם הראשונה — כל אלה תרמו להפיכת רעיונותיהם המהוססים של חלוצי הערביות לאידיאולוגיה לאומית, מרכזית ומוליכה בימינו.

8.6



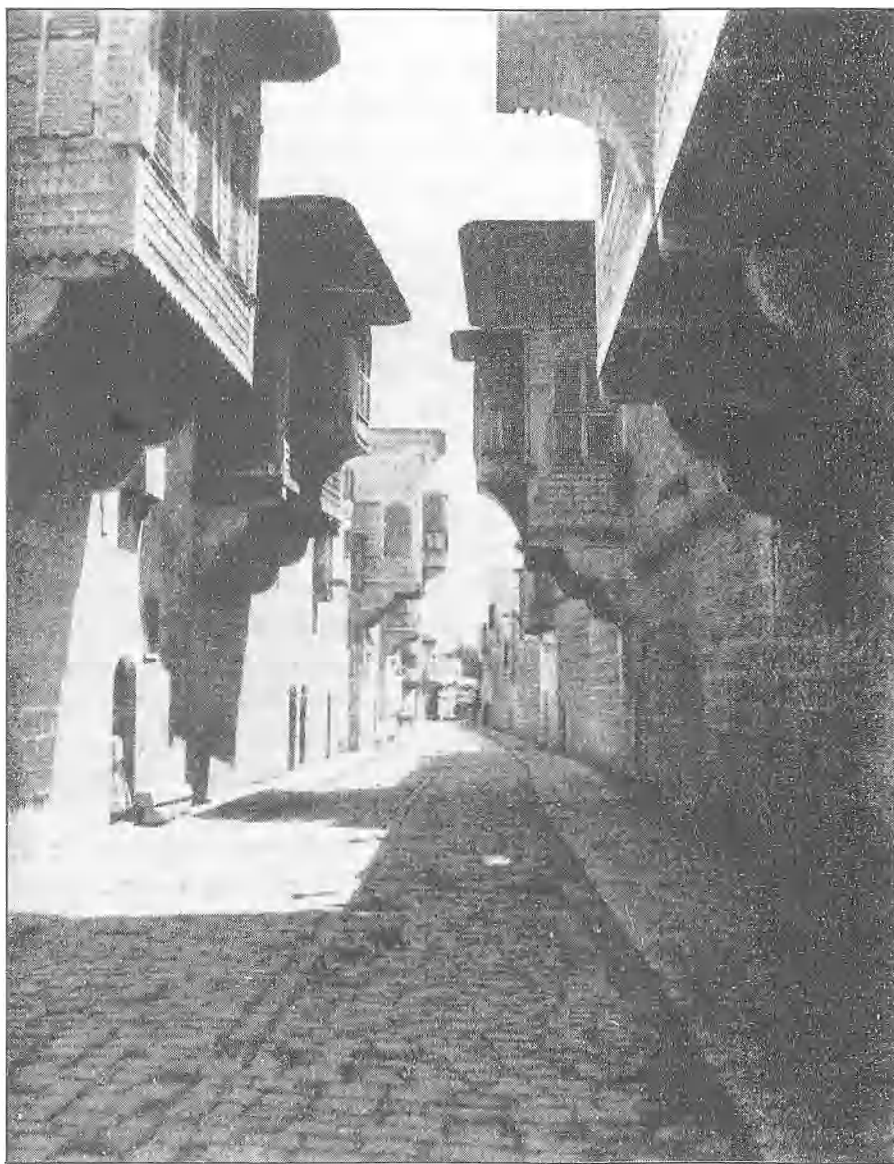
הלאומיות הערבית המודרנית — הבהרות והנחות־יסוד

מרכזיותה של תודעת הלאומיות הערבית בהוויה המזרח־תיכונית של ימינו היא כל־כך בולטת, שכמעט מוזר הוא להזכיר לתלמיד ההיסטוריה של האזור עד כמה צעירה היא. שהרי דומה, כי הערביות היא תחושת הזהות המובהקת ביותר והפעילה ביותר בקרב שכנינו דוברי הערבית, וכי על בסיסה הדומיננטי מתרקמים עתה חייהם המודרניים על מִכלול מימדיהם. עוד נחזור לדון בקצרה במקומה של הווית הזהות הערבית במזרח התיכון בימינו, וזאת נעשה כאשר נסכם בסוף החטיבה הבאה את הקורס כולו. ביחידה שלפנינו, מכל מקום, ננסה להתחקות אחר אותם שלבים בהיסטוריה של שלהי המאה הקודמת וראשיתה של המאה הנוכחית, שבהם נבטו וצצו מקרקע המציאות התודעתית המסורתית, זאת האִסלאמית־עֻת'מאנית — ניצניה של הערביות המודרנית.

אמרנו "ניצניה של הערביות המודרנית" — משום שהופעתה הברורה והמובהקת יותר התרחשה בפרקים מאוחרים מאלה הנסקרים ביחידה זאת. הפרק הנוכחי הביא בכנפיו את **ראשית פועלם של אנשי המחשבה והרוח** מקרב דוברי הערבית, והם שהחלו לטווֹת את רִקמותיה הראשונות של התחושה החדשה. הוא הביא גם את אותם פרקי **היסטוריה פוליטית**, אשר התרחשו באזורנו ואשר איפשרו לניצנים אלה של תחושות־זהות להכות שורש ולצמוח, על מנת לתפוס לימים אותו מקום מרכזי בהמשך דברי ימיו של המזרח התיכון.

זהות ערבית מסורתית (בניגוד **ללאומיות המודרנית**) היתה קיימת זה מכבר. גאוותם של דוברי הערבית בשפתם, בתרבותם ובכוחם קדמה לאסלאם, והופעתו של האסלאם — פרי יצירתם והנהגתם — שימשה במאות הראשונות גם לחיזוקה של הגאווה, ובמידת־מה גם לעידודה של הזהות העצמית הערבית. ואולם, כפי שחזרנו ושנינו, בעצם מהותו היה האסלאם מערכת זהות וערכים על־לשונית, על־אתנית ועל־טריטוריאלית. ניצחונו של האסלאם — בתחילה, כאמור, במנהיגותם של הערבים — הביא ברבות השנים (ולאו דווקה באופן פרדוקסאלי, אלא כחלק ממהותו של המֶסר האסלאמי הבסיסי ביותר) להיחלשותה של תודעת הערביות ולהטמעתה במסכת הזהות האסלאמית הכוללת.

קביעה זאת נכונה בעיקר מן ההיבט העקרוני־האידיאולוגי. בחיי היומיום נתקיימו לאורך הדורות מימדים לא־מבוטלים של תודעה ערבית. אך הם היו בעיקר במישור הזיקה החברתית שבין הפרט למשפחתו המיידית, או המורחבת. כך למשל, נתקיימה תודעה של ערביות בקרב אותן מסגרות שבטיות (או פסיאודו־שבטיות) דוגמת ה"**קיסים**" וה"**ימנים**",* אשר באופן זה או אחר הצליחו לשמר את המשכיותן עד לתוככי העת החדשה. בולטת כידוע היתה התודעה הערבית, במימד החברתי בעיקר, בקרב כמה ממשפחות **האשראף**, דהיינו המתייחסים על שבטו של הנביא ועל משפחתו.** למדנו כבר, כיצד מתוך הדומיננטיות של הזהות האסלאמית



איור 79
רחוב בחלב בסוף המאה ה־19. חלב היתה במאה הקודמת מרכז פורח של סחר בינלאומי, והתפתחה בה קהילה מגוונת של זרים. מקרב בניה צמחו גם לא מעט משכילים מודרניים (מהם בלט בייחוד עבד אל־רחמאן אל־כּואכּבִּי, מחלוציה של הערביות המודרנית). ואולם חלב, כערים חשובות אחרות בסהר הפורה, לא הפכה מרכז פוליטי, תרבותי או כלכלי, מן הסוג שייחודיותו, וקצב המודרניזציה הפנימית שבו, עשויים היו להצמיח לאומיות נפרדת ומוגדרת.

* **בַּנוּ קַיְס** — קבוצת שבטים, שמוצאם מצפון־ערב, אשר היגרו ממנו והתיישבו באזורי צפון־סוריה ועראק לאחר כיבושם בידי צבאות האסלאם בימי מחמד ו"החליפים ישרי־הדרך".
הַיַּמַנִים, דהיינו התימנים, או ה"דרומיים" — קבוצת שבטים, שמוצאה מדרום חצי־האי הערבי, ואשר בתקופת הגירת הקיסים כבר ישובה היתה באזורי סוריה. הקיסים ייחסו עצמם לישמעאל, והימנים — לאביהם האגדי של הערבים, קַחְטַאן (הנושא כולו הוא בחזקת מיתוס, שאין לו — וספק אם תהיה לו — הוכחה היסטורית). הסכסוכים בין בני קבוצות שבטים אלה קיבלו תנופה בימי ח'ליפות בית אֻמיה (ר' בחטיבה א), משהעדיף הח'ליפה מֻעַאוִיה את הימנים על־פני הקיסים. המתיחויות וההתנגשויות — למרות שאיבדו את הקשרן ההיסטורי, ושיקפו יריבויות חדשות — נמשכו לאורך הדורות. בשנת 1711, למשל, גברו הקיסים על יריביהם שבלבנון ("קרב עין־דארה") ומשפחות המתייחסות עליהם עלו לגדולה. עם זאת נשארו גם משפחות ימניות בעמדות השפעה בלבנון ובאזורים נוספים ב"סהר הפורה".

** לעתים קרובות התיימרו גם לא־ערבים להיות בעלי מוצא שריפי. בכך היקנו לאשראף מעמד דתי־אסלאמי על־אתני, ומשמעותו הערבית של המושג הלכה ופחתה.

התקבלו דוברי התורכית העת'מאניים כשליטיו של אזורנו — בשל יכולתם ובשל כוחם לחדש את "עולם האסלאם" ולארגנו. שלטון זה של דוברי תורכית לא השפיל את דוברי הערבית ולא פגע בתודעת ייחודיותם — משום שתודעה כזאת, במובן העמוק והרחב, פשוט לא היתה קיימת. זאת ועוד: כפי שכבר למדנו בחטיבה א — גם מִשֶשקע כוחם של העת'מאנים ונחלשה ריכוזיותה של האימפריה, לא הרימו ה"ערבים" ראש. מתוך מציאותה המתפוררת של האימפריה אכן צצו באזורנו במאה ה־18 שושלות מקומיות, שבראשן עמדו גם דוברי ערבית (עיין שוב בחטיבה א, בקורותיו של טַ'אהִר אל־עֻמַר, למשל). אך מנהיגי שושלות אלה לא קראו תיגר על עצם הסדר האסלאמי־העת'מאני, וכן ודאי שלא עשו זאת מתוך תודעה אידיאולוגית ערבית כלשהי.

תודעה אידיאולוגית־ערבית* היא תוצר של המאה העשרים. כל ניסיון להשליך לאחור ולאתרה בתופעות קודמות יש בו יותר מן הרצון (הטבעי והנפוץ כל כך) למצוא לתופעה עכשווית ומרכזית שורשים רחבים ועמוקים ככל שיאפשר ההיגיון אך לאו דווקה המחקר ההיסטורי־המקצועי.

* ר' הערך "תודעה חברתית ולאומית בקרב משכילים ערביים בארץ־ישראל בשלהי השלטון העת'מאני — עדות מכלי ראשון", בחטיבה זו.

הדיון בניצני הערביוּת המודרנית במאה ה־19 הוא הרבה יותר מופשט מאשר זה, העוסק בצמיחה המקבילה של הלאומיות המצרית או התורכית. הסיבה היא, שאלה האחרונות צמחו ונִרקמוּ, כפי שראינו, סביב קורותיהם של מסגרות ושל מפעלים מדיניים ברורים. מצרים של המאה ה־19 היתה רקע חי ומסגרת מוחשית לצמיחתה של תודעה מצרית. גם סביב אסתנאבול, כמובן, התרחשה מסכת היסטורית אינטנסיבית, שאף שהיתה כל־עת'מאנית — הלכה והתממשה במובהק גם כרקע לצמיחתה של תורכיוּת. ארצות הסהר הפורה, לעומת זאת, אזור צמיחתה של תודעת הערביות בתקופת דיוננו, לא שימשו רקע דומה. הן לא התגבשו במהלך המאה ה־19 לכדי מסגרת ייחודית כלשהי. תושביהן, דוברי הערבית, המשיכו להתייחס — הן בזיקתם היומיומית, הפוליטית והכלכלית, והן בתחושת הזהות־העצמית שלהם — לעולם העת'מאני־האסלאמי. מעט מאוד מפעלי מודרניזציה נִבנוּ במאה ה־19 סביב בירות ערב דהיום — דמשק, בגדאד וכדומה — באופן נפרד מהריפורמות הכל־אימפריאליות, ובמידה שתחזק בקרב האוכלוסייה זיקה ערבית ייחודית לטריטוריה, שעליה ישבו, או לציבור דוברי הערבית, שחי באותה טריטוריה.

גם ההתפתחויות הפוליטיות של המאה ה־19 לא תרמו לצמיחתה של תודעה שכזאת בסהר הפורה. ראינו, כיצד נכשל בונפארט בניסיונו קצר־הימים, בעת פלישתו לארץ־ישראל, לזרוע את זרעי הלאומיות המודרנית בקרב מיגוון האוכלוסייה של הלוואנט.* באותו חוסר אפקטיביות, זאת למדנו, עמד גם ניסיונו של אִבּראהים פאשא, שלושה־ארבעה עשורים לאחר מכן, לעשות שימוש "ערבי" בתעמולתו כנגד שושלת עת'מאן.** גם מִפעל ה"תנט'ימאת" לא תרם באופן חיובי וישיר לצמיחתה של תודעה ערבית מודרנית. "תקופת התנט'ימאת" אמנם הנחילה למשכילים החדשים, שהצמיחה באזור, יסודות, שהיו חיוניים לצמיחתה העתידה של לאומיות מודרנית, ועל כך עוד נעמוד. אך במציאות המיידית הניבה תקופה זו — כפי שלמדנו — ובייחוד באזורי הסהר הפורה, דווקה את חידודם של המתחים הדתיים. מתחים אלה חיזקו את התודעה הדתית המסורתית, תוך שהביאו — בסוריה, בלבנון ובמקומות נוספים — לעימותים ולשפיכות־דמים בין מֻסלמים לנוצרים. אלה גם אלה היו כידוע דוברי ערבית; אך ערביותם המשותפת טרם בשלה בעליל להיות בסיס לדו־קיום שִוויוני. קל וחומר שטרם היתה — ומדובר, יש להזכיר, בשנות ה־60 של המאה ה־19 — בסיסה של תודעה עצמית משותפת.

* חזור ועיין בסעיף 2.4.4.1 בחטיבה א, עמ' 141.

** חזור ועיין בערך "אבראהים, מחמד עלי ותעמולה ברוח הערביות", לעיל בחטיבה ב, ע"ע 160-162.

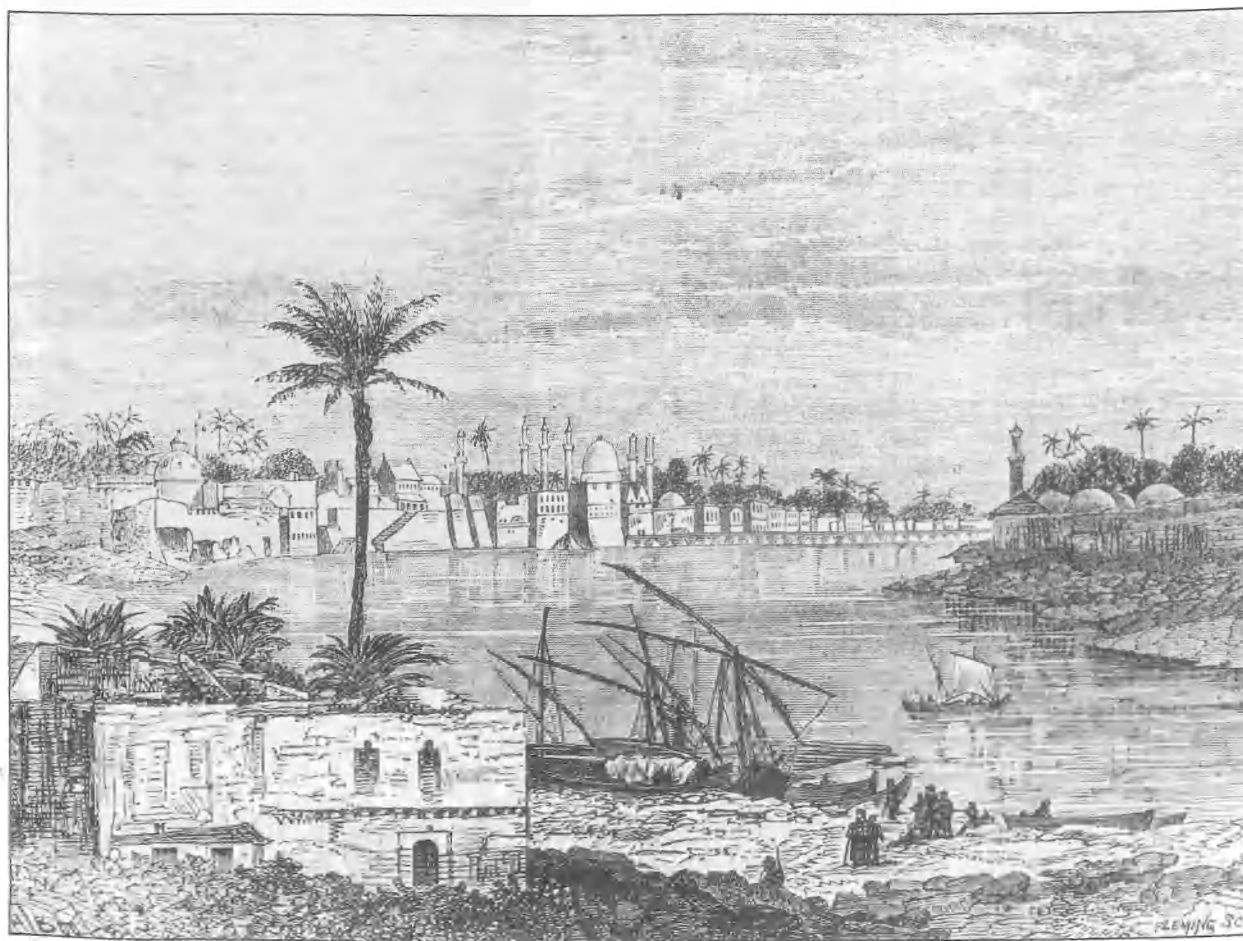
המחשבה, כי הערבים הם אומה, וכי מבחינה פוליטית עליהם לפעול כמשתייכים לאותה אומה — מחשבה זו לא החלה להישמע ולהיות נידונה במפורש, אלא במוצאי המאה התשע־עשרה ובראשית המאה שלנו. מחשבה זאת, עדיין בראשיתית ומעורפלת, היתה אותה עת נחלתם של משכילים מועטים. כיצד הגיעו אליה; מתוך אלה נסיבות; וכיצד ביטאוה? — לכך נייחד את החלק הראשון של דיוננו.



איור 80
טַ'אהִר אל־עֻמַר, שליט הגליל במאה ה־18 (בתמונה: ביצוריו בארבל). בפועלו השיג לתקופת־מה עצמאות מהמערכת הפוליטית העֻ'תמאנית. אלא שהוא, ואף דומים לו ברחבי האזור, לא ניסו אותה עת ללוות את פועלם באידיאולוגיה מודרנית. אף שיש בימינו המבקשים לראותו כלוחם להשתחררות מעולם של **זרים**, ספק רב אם אכן ניתן לראותו כלאומי ערבי. (ר' בחטיבה א, ע"ע 62-61.)

בשנת 1908 התחוללה מהפכת "התורכים הצעירים", ואלה עברו בהדרגה, כפי שאך זה למדנו, לנהל את האימפריה המזרח תיכונית יותר ויותר מתוך תודעתם **התורכית**. בכך נוצר באופן טבעי הרקע להתחזקותה של תודעת **הערביות** בקרב חוגים מתרחבים של דוברי הערבית בסהר הפורה. הללו שאלו: אם השליטים תורכים הם, ולא מסלמים־עת'מאנים, מה היא איפוא זהותנו־שלנו? החלה תקופה של **התארגנות פוליטית** בשם הערביות — צנועה עדיין אך משמעותית — ולה נייחד את החלק השני של דיוננו.

הפרק כולו הסתיים עם פרוץ מלחמת־העולם הראשונה, ובאותה עת כבר יצאה הלאומיות הערבית המודרנית משלביה העוּבּריים. על השפעת המלחמה הגדולה ההיא על המשך התפתחות הערביות נייחד מלים ספורות בסיכומה של חטיבה זו; נחזור, כמובן, לדון בנושא זה בהרחבה בחטיבה הבאה.



איור 81

בגדאד בשנת 1908. ערב מהפכת "התורכים הצעירים" היו הערים הראשיות בסהר הפורה (בגדאד, דמשק, בירות ועוד) שלובות עדיין היטב בעולם העת'מאני. הן לא הפכו **לבירות ערביות** ולמרכזים פוליטיים **ערביים**, אלא רק לאחר מלחמת־העולם הראשונה.



8.7 צמיחת הערביות — ראשית המחשבה

כמו כל רעיון מהפכני אחר גם רעיון לאומיותם הייחודית של דוברי הערבית נוצר בהדרגה ולאִטו. אלה שבישרוהו לראשונה, ובעקיפין, לא היו מודעים למשמעותו, וכנראה שהיו דוחים אותו אילו נדרשו לו. הסיד ג׳מאל אל־דין אל־אפע׳אני, שפעל כזכור במצרים בשנים 1887-1871, תרם רבות בכתביו, בהרצאותיו ובמעשיו להתעוררות רעיונות פוליטיים ברחבי האזור. אל־אפע׳אני הגביר בקרב ציבור מתרחב את המודעות לצורך במאבק לשמירת עצמיותו של המזרח בפני מִתקפתו של המערב; הוא עירער על האוטוקרטיה של הח׳דיו אסמאעיל ועל התבטלותו בפני המערב, והקים דור של תלמידים, שנטלו אף הם את יוזמת המעשה האידיאולוגי־הפוליטי. כל אלה שימשו ללא ספק כרקע ישיר לצמיחתן של התנועות הלאומיות המודרניות. ואולם אל־אפע׳אני עצמו, דגל, כפי שכבר הזכרנו, בפאן־אִסלאם. הוא שאף לאחדות אסלאמית כנגד מִתקפתה של אירופה הנוצרית, ורעיון תקומתה של **אומה ערבית**, בתורת מסגרת משותפת למסלמים ולנוצרים דוברי שפה זו, היה כשלעצמו זר לו. היה זה אכן רק לקראת סוף המאה, כאשר **מסלמים דוברי ערבית** (ספורים מאוד עדיין) החלו לבטא הזדהות פוליטית־ערכית עם ערביותם.

את השורשים הרעיוניים הישירים של הערביות המודרנית אפשר לאתר דווקה בקרב **בני העדות הנוצריות דוברי הערבית** שבסוריה ובלבנון. השורשים הללו צצו על קרקע ההתעוררות התרבותית, שחלה באזור בתקופת תיקוני ד״תנט׳ימאת״, וברוחם של תיקונים אלה. היענותם של בני העדות הנוצריות לרוח הפתיחות ולאתגר ההשכלה המערבית של אותה תקופה — היתה כמעט ברורה מאליה. רוח ה״תנט׳ימאת״ נשאה את ההבטחה לשִוויוניות בין־דתית באימפריה, בזיקה לתרומתו של המערב הנוצרי. הנוצרים הערביים חששו כמובן ביותר מהתעוררותם בו־בזמן של הרעיונות הפאן־אסלאמיים, שיישומם היה עלול להחזירם אחור, למעמד של אזרחים נחותים. מאידך גיסא, הם היו באופן טבעי הנהנים הישירים מן המגע, שהתחזק באותה עת, עם המיסיונרים המערביים, ובייחוד עם הפרוטסטנטים האמריקאיים (שהחלו פעילותם בלוואנט עוד בתקופת מחמוד השני).*

המיסיונרים הפרוטסטנטיים — וכן בני־תחרותם, המיסיונרים הקאתוליים — שמו דגש על החדרת הדפוס, על טיפוח העיתונות, ולימים שלחו ידם בתחום החינוך האוניברסיטאי (בשנת 1866 הם פתחו את ״המכללה הפרוטסטנטית הסורית״, שהתפתחה לימים **לאוניברסיטה האמריקאית של בירות**).



المشرق

السنة الاولى

١٨٩٨

AL-MACHRIQ

REVUE CATHOLIQUE ORIENTALE BIMENSUELLE

Sciences — Lettres — Arts.

Sous la direction des Pères de l'Université St Joseph

Paraissant le 1 et le 15 de chaque mois

en un fascicule de 48 pages, grand in-8°

avec illustrations selon les besoins du texte.

PREMIÈRE ANNÉE

1898

Prix de l'abonnement annuel: Beyrouth 12 francs — Union postale 10 francs.

BEYROUTH

Imprimerie Catholique

איור 82

אל־מַשרִק — ״המזרח״ — ביטאון הקולג׳ הקאתולי ״סנט ג׳וזף״, שפתחו המיסיונרים הצרפתיים בבירות ב־1875. בין כתליו של מוסד זה למדו רבים ממשכיליה המודרניים של לבנון. הדגש על **המזרח** ועל **תרבותו הערבית** (בניגוד **לאסלאמית**), דגש אשר שמו משכילים **נוצריים**, היה אחד מנדבכיה הראשוניים של התודעה הערבית המודרנית.

* ר׳ הערך ״מיסיונרים וחינוך מודרני בלבנון ובסוריה במאה ה־19״, לעיל בחטיבה ג, ע״ע 233-229.

בהשראת המיסיונרים קם איפוא, בייחוד בלבנון, דור חדש של משכילים ערביים נוצריים, שיזמו יצירתיות מודרנית בשפה הערבית — והעניקו לה תנופה מרשימה. יצירתיות זאת בערבית לא נסבה עוד כבעבר סביב נושאים מסורתיים-אסלאמיים, אלא ינקה, לעִתים במישרין, מתרבות המערב. בתור שכזאת דנה היצירה החדשה שבשפה הערבית, או ניסתה לדון, בהוויתה של החברה המזרח תיכונית — ובעיקר בשפתה, בתרבותה, בעברה ובבעיותיה — תוך שימוש במונחים חילוניים ואימוץ מושגים מדעיים וטכנולוגיים חדשים. בין היוצרים השונים ברוח זו בלטו המַרוֹני בֻּטרֻס אל-בֻּסתַאני, המַרוֹני פַארִס אל-שִׁדְיַאק והיווני-הקאתולי נַאצִף אל-יַאזִג'י,* ובראשית המאה שלנו — הנוצרי-סורי גִ'רגִ'י זַיְדַאן.** תרומותיהם לבשו צורה של ספרות יפה, תרגומים, מילונים, אנציקלופדיות, מאמרי-עיתונות, מחזות, ספרות היסטורית וכדומה — והשפעתן המצטברת של תרומות אלה כרקע לצמיחתה העתידה של הערביות היתה כפולה:

* ר' הערך "חלוציה הלבנוניים של הערביות — יַאזִג'י, שִׁידְיַאק, בֻּסתַאני"

** ר' הערך גִ'רגִ'י זַיְדַאן"



איור 83
בֻּטרֻס אל-בֻּסתַאני, מחלוצי התחייה המודרנית של השפה הערבית. בשבע שנותיו האחרונות, בטרם נפטר ב-1889, פירסם שישה כרכים של אנציקלופדיה ערבית כוללת.



איור 84
אחמַד פַּארֶס אל־שִׁדְיַאק. למד ופעל במצרים, לונדון, פאריס ותוניס* — ובשנת 1860 ייסד את העיתון **אל־ג׳וַאאִב**, כתב־העת הראשון, שהופיע באסתאנבול בשפה הערבית. ביצירותיו הספרותיות ביקר את העושק והעוולות בחברה העת׳מאנית. ידוע גם בשל עבודותיו בתחום הבלשנות הערבית.

* על מודרניזציה בתוניסיה במאה ה־19 ראה בקצרה בערך "השתלטות הצרפתים על תוניסיה, 1881", בחטיבה זו.





איורים 85-86
נַאצִף אל־יַאזִג׳י (מימין) ובנו אִבְּראהים אל־יאזג׳י. נאצף התפרסם כסופר וכמשורר ובנו כבלשן וכקליגרף מודרני. כמשכילים רבים אחרים בתקופת עבד אל־חמיד עקר גם אִבראהים אל־יאזג׳י למצרים (שם מת ב־1906).



איור 87
ג׳רג׳י זֵידָאן — מחשובי הלוחמים להפיכתה של הערבית לשפת המשכילים והיוצרים של האזור כולו. פעל בעיקר במצרים, ובה הפך את כתב־העת **אל־הלאל** למכשיר רב עוצמה להפצת הערביות. הוצאת הספרים שהקים (**דַאר אל־הִלַאל**) קיימת עד היום.

ראשית, היא הביאה **להתחדשותה של השפה הערבית הספרותית**, הן בתורת כלי ליצירה והן **בשימוש יומיומי מודרני, כאמצעי־ביטוי פוליטי**, חברתי ואחר. כשפה, שיש בה (והיה בה עוד לפני עליית האסלאם) מטען חיוני ותרבותי עשיר משל עצמה — יכולה היתה הערבית להפוך ולשמש מסגרת לזהותו התרבותית של העם הדובר אותה, ולאו דווקה שפתו של הקֻראן ולשון סִפרוּתו של האִסלאם.

שנית, עיסוקם של המשכילים הנוצריים־הערביים בעברו של האזור, עיסוק שאת כליו רכשו ממגעים עם מזרחנים אירופיים ועם ספרותם, תרם להבלטת תפקידם ההיסטורי של הערבים. כאן, בכתביהם של ג׳רג׳י זידאן וחבריו, נזרע באזורנו הזרע הראשון לגיבוש תדמית חדשה של העבר הערבי. תפארת ראשיתו של האסלאם, שנחשפה עתה במודגש בידי אותם משכילים בני האזור, שקלטו את פירות המחקר המזרחני המערבי; כוח עוצמתו של המזרח בימים עברו; ואף עליונותו על המערב — כל אלה הלכו ונתקשרו עם תודעת מנהיגותם של הערבים באותן תקופות. ההתוודעות הזאת אל העבר המפואר בימי בכורתם הפוליטית והאחרת של דוברי הערבית — היתה בכך לנִדבך הראשון בבניין תודעתה המחודשת של הייחודיות הערבית.

החידוש שבישׂרו משכילים אלה היה **בשימוש** בשפה הספרותית **ככלי ליצירה מודרנית**. השפה עצמה היתה דומיננטית באזור זה מאות רבות בשנים. הלאומיות הערבית — אף שהופעתה והתפתחותה מנוגדים היו לעקרונות האסלאם — צמחה אם כן על רקע של המשכיות לשונית, תרבותית ואֶתנית.

במצרים ובתורכיה שימשו ההתפתחויות המודרניזטוריות-הטריטוריאליות כבסיס להתפתחות התודעה הלאומית. אצל דוברי הערבית שימשה מרכזיותה המסורתית של השפה בתורת רקע שכזה.

◀ קרא בספרו של שמיר את הפרק "ההתעוררות התרבותית", ע"ע 269-276.

■ תן דעתך:

- לחשיבות תחייתה של השפה הערבית.
- לחשיבות תחיית תודעת ההיסטוריה של האזור, ללימודה באמצעים מודרניים ולהשפעתה על התדמית העצמית של דוברי הערבית.
- לדימיון, שבין הנושא הנידון לבין "תקופת ההשכלה", שקדמה להופעת הציונות.
- לדימיון ולשוני, שבין המשכילים הנוצריים בסהר הפורה לבין בני-תקופתם, המשכילים המודרניים במצרים ובאסתאנבול.

שאלה 1

סכם בכתב (כשני עמודים) את דיונו של שמיר בדבר תרומתם של משכילי לבנון הנוצריים ליצירת התודעה הערבית הייחודית.

את תרומתם של נוצריי סוריה ולבנון לצמיחת הלאומיות הערבית בפתחה של המאה שלנו הדגים היטב, ואף הביא לידי שיא מילולי-רעיוני, נג'יב עזורי.* כמשכיל, שקנה את עיקר תלמודו בצרפת, השתלב עזורי במינהל העת'מאני (בירושלים), שם הסתבך לימים בתככי מימסדו של עבד אל-חמיד השני וגלה בשנת 1904 לפאריס, שבה עשה עד סמוך למותו בשנת 1916. בבירת צרפת, שם הושפע כנראה מאנשי-רוח מקומיים (ואפשר שאף נתמך בידי הממשלה), עסק עזורי בשורה של פעילויות, ובין היתר הקים ארגון פוליטי ("ליגת המולדת הערבית") והוציא לאור כתב-עת ("עֲרָב העצמאית"), במטרה לקדם מה שהוא כבר ראה בבירור כלאומיות ערבית ייחודית בעלת מטרות פוליטיות מוגדרות. בחזונו של עזורי עתידה היתה לקום — בתורת מימושה של הלאומיות הזאת — אימפריה ערבית בשטחי חצי-האי הערבי והסהר הפורה (את המצרים לא החשיב עזורי לערבים). את מקומו של האסלאם באימפריה הערבית הוא ראה מתממש באמצעותו של מוסד הח'ליפות, שייכּוֹן בידים ערביות, כאשר הח'ליפה שולט שלטון פוליטי בחִג'אז בלבד, ומקיים סמכות מוסרית-דתית על כלל תושביה המֻסלמיים של האימפריה הערבית (כלומר, בדומה לסמכויותיו של האפיפיור בארצות אירופה). בין הנוצרים הערביים והמֻסלמים הערביים חזה עזורי שוויון אזרחי גמור — והוא אף צפה, שהנוצרים יתגברו על המחלוקות הבין-עדתיות שביניהם ויזכו יחדיו נצרות-ערבית אחידה משלהם.

* ראה הערך "נג'יב עזורי והלאומיות הערבית", בחטיבה זו.



איור 88
סְלִימַאן אל־בֻּסְתַאני (1925-1856), ממשכיליה המודרניים של לבנון (ובן־דודו של בֻּטרֻס אל־בֻּסתאני), רכש שפות מערביות רבות, אך הרבה לתור וללמוד את ארצות המזרח. תרגם לערבית את האִילִיאָדָה של הוֹמֵרוֹס.



איור 89
נג׳יב אל־חדאד (1899-1867). נוצרי יליד ביירות, שבשנותיו הקצרות תרגם לערבית ממבחר יצירותיהם של שקספיר, מולייר, ויקטור הוגו, וולטר סקוט ואלכסנדר דיומא.

למחשבותיהם ולהגיגיהם של הנוצרים הערביים נודעה השפעה סביבתית לא־מבוטלת, והם תרמו באופן מכריע לתהליך צמיחת הלאומיות הערבית, בכך שבנו את אותו נדבך חיוני של התעוררות תרבותית. ואולם מעבר לכך רחוקים היו הנוצרים מלהתוות כשלעצמם את כיוון ההתפתחות באזור כולו. הנוצרים היו ונשארו מיעוט, ודִבְרֵיהם נחשדו בעיני הרוב המֻסלמי (ולא פעם — בצדק), שהם פועלים מתוך אינטרס סקטוריאלי — כמו, למשל, מתוך רצון לבצר נִפרדוּת של לבנון הנוצרית על חשבון כוחה ועל חשבון סיכויי הישׂרדוּתה של האימפריה העת׳מאנית.

כדאי לזכור בהקשר זה, כי התעוררות הלאומיות בקרב העמים הנוצריים בבלקאן היתה, כפי שלמדנו, מהגורמים העיקריים להתפוררותה ולהשפלתה של האימפריה העת׳מאנית במהלך המאה ה־19. זאת בתקופה, שבה ציבור המסלמים שבאזור, רובו ככולו, דוברי ערבית כדוברי תורכית, עדיין ראה באימפריה העת׳מאנית את מִסגרתו הלגיטימית והבִּלעדית של האסלאם, ואת הפוגעים בה והמחלישים אותה — כאויבי נצח.

מורכבת, סבוכה וחשובה הרבה יותר היתה אם כן התפתחות תודעת הערביות בקרב **המֻסלמים** דוברי הערבית שבאזור. כבר הדגשנו חזור והדגש, עד כמה מנוגדת תחושת הייחוּדיות, במימדיה הערכיים־האידיאולוגיים וגם האופרטיביים, לבסיסו ולמורשתו של האסלאם. סיגולה של הערביות על־ידי המסלמים היה אם כן —

ונשאר עד עצם ימינו — צעד מהפכני ועתיר בעייתיות. הוא גם היה, כמובן, חשוב לאין ערוך מאשר ההתפתחות המקבילה והחלוצית אצל הנוצרים.

לא פלא הוא, שעד סוף המאה ה־19 לא הושמעה בעצם על־ידי אף מֻסלמי דובר ערבית בסהר הפורה קריאת הזדהות ממשית ומובהקת, במשמעותה הלאומית המודרנית, עם הערביות. מה שהתפתח לאִטו בתקופת דיוננו בקרב המשכילים החדשים שבין המסלמים, היתה **תודעת חלקם ההיסטורי של הערבים בעיצוב החברה והמדינה האסלאמיות.**

תלמודה של תודעה זאת הלך והתחזק ככל שגבר קולם של אלה, שהתעניינו ופעלו מתוך דאגה לגורלו של האסלאם המִדרדר. מתוך דאגה זאת — שים לב: לאסלאם הכולל, לא לערביות הייחודית — ותוך שימוש מודרני בשפה המתחדשת ובהיסטוריוגרפיה השאולה מהמזרחנות המערבית, צמחה ועלתה בולטוּתה של התרומה ההיסטורית של הערבים. ממשיכי דרכו של אל־אפע׳אני היו במובן זה לחלוציה העקיפים של הערביות. מחמד עַבְּדֻה, למשל, אף שהיה כאמור הוגה הדעות העיקרי של מחשבת התחייה האסלאמית — ובתור שכזה לא האמין בתקומתה של ייחודיות ערבית ולא הטיף לה בשום פנים — הירבה להצביע בכתביו על תפקידם המרכזי של הערבים ומורשתם.* במימד הליבראלי של משנתו תרם עבְּדֻה את תרומתו — כפי שכבר הזכרנו — לזירוז הופעתה של הלאומיות המודרנית, מצרית כערבית. ואולם עבְּדֻה ורבים מתלמידיו, דוגמת רשיד רִדַא,** נשארו ביסודם מֻסלמים. הם נמנעו מלתרגם למשמעות פוליטית קונקרטית את תודעת הערביות, שאותה טיפחו כמוצר־לוואי למשנתם ולמחאתם האסלאמית־המודרנית. מבין מֻסלמי האזור — מי שחצה אותה עת את הגבול, שבין הדגשת תפקיד הערבים בהוויה האסלאמית לבין הקריאה להגדרת ייחודיותם ולהגשמתה, היה עבד אל־רחמאן אל־כַּוַאכִּבִּי. במעשה זה, שבא לידי ביטוי בכתביו, שנכתבו ממש בסמוך לחילופי המאות, היה כמעט יחיד, וככזה נשאר למעשה עד סמוך למהפכת "התורכים הצעירים".

* ראה שוב הערך "מֻחמד עַבְּדֻה — חייו ומשנתו" בחטיבה זו.

** ראה שוב הערך "מחמד רשיד רִדַא, הסלפיה ואל־מנאר", בחטיבה זו.

תולדותיו של אל־כּוּאכִּבִּי עצמו יש בהן כדי ללמד על הבעייתיות, שעִמה ניסה להתמודד. הוא נולד בחלבּ ב־1854 חכה להתחנך כמוצר הפתיחות של תקופת התנט׳ימאת. בשנת 1875 הפך לחלוצה של העיתונות הערבית בעיר מולדתו, ושנתיים לאחר מכן ניסה להיבחר מטעם חלבּ לפרלמנט העת׳מאני. מאוחר יותר החל להשתלב במימסד העת׳מאני בעירו, ואף נבחר בשנת 1892 לראשות העיריה — מוסד שגם הוא היה פרי הקידמה של התנט׳ימאת. ואולם בינתיים עלה כידוע עבד אל־חמיד השני לכס הסלטאנות, ותחת עריצותו נהרסו המוסדות, שעליהם בנה אל־כּואכבי את דרכו (בייחוד כאשר חַלַבִּי אחר, שיח׳ אבו אל־הֻדא אל־סיאדי,* עלה לגדולה בחצר הסלטאן, הדיח את בני משפחת אל־כּואכִּבִּי בתחרות על ראשות העיריה, והביא אף למאסרו הזמני של עבד אל־רחמאן).

* ראה הערך "אבו אל־הֻדא אל־סיאדי", בחטיבה זו.

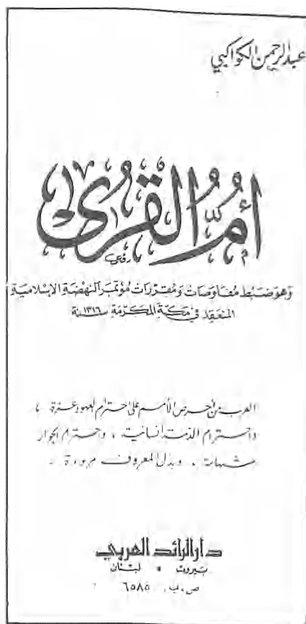
בשנת 1899 היגר אל־כּואכִּבִּי למצרים (כזכור, בעקבותיהם של משכילים רבים אחרים מערי הסהר הפורה). שם, בקאהיר, ניתנה לו ההזדמנות ליצור ואף לבוא חשבון עם עבד אל־חמיד. אל־כּואכבי נהנה עתה לא רק מחופש היצירה, שבחסות הכיבוש הבריטי, אלא גם מחסדיו של הח׳דיו עבּאס חִלְמִי. זה האחרון הגה במסתרים (כמוהו כאחרים מבני שושלת מחמד עלי, לפניו ואחריו) באפשרות לרשת את עבד אל־חמיד השני, הן בתורת סֻלטאן והן בתורת ח׳ליפה. עד מותו הפתאומי בשנת 1902 הספיק אל־כּואכִּבִּי לצאת, כנראה במימון הח׳דיו, למסעות בחצי־האי הערבי ובמזרח אפריקה. חשוב יותר: הוא פרסם שורת מאמרים באל־מַנַאר, עיתונו

של ידידו, האסלאמיסט המודרניסט רשיד רִדָא, ושני ספרים. האחד — כתב גינוי למשטרו של עבד אל־חמיד השני, בשם **על טִבעֵי העריצות** (**פִי טַבָּאאִע אל־אִסתִבְּדָאד**; ראה אור ב־1900), היה ביסודו קריאה למסד את עיקרון ריבונות העם באמצעות הטלת פיקוח על כל ממשלה, בין אם על־פי דגם ה״התייעצות״, שקיימו הח׳ליפים הראשונים, ובין אם על־פי דגם הרפובליקה השלישית הצרפתית. הספר השני, **אֻם הכפרים** (**אֻם אל־קֻרָא**; מכינוייה של העיר מכה), פורסם בתחילה כשורת מאמרים ב״**אל־מַנאר**״ ויצא כספר ב־1901. עיקרו הוא מעין המחזה של דיוני קונגרס פיקטיבי, ״אגודת אֻם הכפרים״, המתכנס בעת העלייה לרגל, והדן בדרכי שיקומה ובאמצעי־תקומתה של אומת המאמינים האסלאמית.



איור 90
עַבְּד אל־רַחמאן אל־כַּוַאכִּבִּי. בלבושו הערבי המסורתי, עם פגיון בחגורתו ועקאל לראשו, מחזיק הוא במטרייה מתוצרת מערבית. אל־כואכבי היה מראשוני המשכילים המסלמיים באזור, שנטו אחר הזהות הערבית. מתוך התרפקותו על העבר האסלאמי, שבמנהיגותם ההיסטורית של דוברי הערבית, הלכה ונוצקה בתודעתו זיקה מודרנית לאומה ערבית.

אכן, זו היתה נקודת המוצא הרעיונית של אל־כּוּאכִּבִּי, ובכך לא היה שונה מאסלאמיסטים מודרניסטים אחרים, דוגמת עבּדה ורשיד רִדַא. ואולם, כפי שעולה בבירור מ"אם הכפרים", המירשם שרשם אל־כּואכבי לחולָיֶיהָ של הקהילה האסלאמית היה — החזרתה בפועל ולאלתר אל ההגמוניה הערבית ואל מנהיגות הערבים באסלאם. היה זה אכן ההיגיון, המתבקש כאילו מאליו, מהתחזקות תודעת תפארת העבר האסלאמי אל מול חולשת ההווה והשקיעה שתחת מנהיגות בית עֻת'מאן. אל־כּואכִּבִּי לא רק שהצביע על המירשם הזה וטווה סביבו (כפי שעוד נזכיר) גם שמץ של תוכנית מדינית — אלא שנהיה לתועמלנו הלוהט. לפיכך שם לו למטרה לשכנע בשבחי תכונותיהם של הערבים — בייחוד בני חצי־האי הערבי, שאותם חשב לקרובים ביותר לרוח תקופתו של הנביא — ובייחודן של תכונותיהם הטובות. בפרשנותו את ייחודיות הערבים הרחיק אל־כּואכבי לכת עד לקביעה, כי האסלאם נוצר מלכתחילה כדתם הלאומית של הערבים. היה זה לדעתו לרוע המזל, שגם לא־ערבים אימצוהו. בכך — טען אל־כּואכבי — נפתח הפתח לעיוותים שחלו באסלאם, וכן לגזילת בכורתם של הערבים. ככל שהעמיק אל־כּואכבי והרחיב ברוח זו, בהצביעו על ייחודיות התכונות, המכשירות את הערבים להנהגת האסלאם כולו — כן הלכה וגברה הזדהותו עם עצם הייחודיות. הקטע שלפנינו הוא המפורסם והמצוטט ביותר מ**אֻם אל־קֻרַא**.[1] קרא אותו בעיון, ושים לב למיכניזם זה של מעבר הדרגתי מהזדהות דתית כל־אסלאמית להזדהות ערבית־ייחודית:



איור 91
שער ספרו של אל־כּואכִּבִּי, **אֻם אל־קֻרַא**, כפי שהודפס מחדש ע"י "בית החלוץ הערבי" בבירות. הכותרת המלאה: "אם הכפרים — פרוטוקול הדיונים וההחלטות של ועידת התחייה האסלאמית, שנערכה במכה הקדושה בשנת 1316 [9-1898]". מתחתיה ציטוט מ"ההחלטות": "הערבים הם מן הקנאים שבאומות לכיבוד בריתות — מתוך אצילותם; ולכיבוד הסכמי החסות — מתוך אנושיותם; ולכיבוד יחסי השכנות — מתוך חוכמתם; ולעשיית הטוב — מתוך מידותיהם הגבריות."

[...] ומאחר שאין האגודה עוסקת, אלא בנושא **התחייה הדתית**, ראתה האגודה הכרח לתלות את תקוותיה בחצי־האי [הערבי; אל־ג'זירה] ובסביבתו, ובתושביו ובשכניהם. [כן ראתה לנכון] לשטוח לעיני **האומה** [אל־אֻמּה] את מאפייני [ח'צַאאִץ] חצי־האי ותושביו [ואת אלה של] הערבים בכלל, כדי לסלק את הקנאות [תַעַצֻּב] הפוליטית או הגזעית, וכדי להבהיר את הסיבות, שבעטיין מעדיפה האגודה את הערבים.

אנו אומרים כי —

1. חצי־האי [אל־ג'זירה — חצי־האי הערבי] הוא מקום זריחתו [מַשְׁרִק] של האור האסלאמי.
2. בחצי־האי מצויה הכַּעבה הנעלה.
3. בחצי־האי נמצא מסגד הנביא וגנו המקודש.
4. חצי־האי הוא המקום המתאים ביותר לשמש מרכז למדיניות הדתית, בהיותו מצוי בתווך בין קצה אסיה במזרח וקצֶהָ של אפריקה במערב.
5. חצי־האי הוא האזור המושלם ביותר מבחינת התרכובת [מִן אל־אַ'חְלַאט] הגזעית, הדתית והפיתתית [מד'אהב].
6. חצי־האי הוא האזור הרחוק ביותר משכנות זרים [אַגַ'אנבּ].
7. חצי־האי הוא הארץ המתאימה ביותר להיות בית לבני־החורין, בשל ריחוקו מרודפי־הבצע והשאפתנים, הנובע מעוניו הטבעי.
8. ערביי חצי־האי הם מייסדיה של הקהילה [ג'אמַעה] האסלאמית, עקב הופעת הדת בקרבם.
9. בערביי חצי־האי מושרשת היכולת להתאים עצמם לדת, בהיותה מותאמת לאופיים יותר מאשר לאופי זולתם.
10. ערביי חצי־האי הם הבקיאים שבין המסלמים בחוקי הדת [קַואעד אל־דין], מכיוון שהם המושרשים בהם ביותר, ועדות לכך בחדית'ים רבים [המספרים בשבח] עוצמת אמונתם.

1. עבד אל־רחמן אל־כואכבי, **אֻם אל־קֻרַא** (מהד' שנייה, הדפסה שנייה). בירות: דאר אל־ראאד אל־ערבי, 1982, ע"ע 222-218. תרגום אנגלי של קטע זה מצוי אצל: S. Haim (ed.), *Arab Nationalism — An Anthology*, (Berkeley, 1962), pp. 78-80.

11. ערביי חצי־האי הם הקנאים שבמֻסלמים לשמירת הדת, לסיוע לה ולגאווה בה. ובייחוד כיוון שרוח־הקבוצה [עַצַבִּיה]* של הנביא לא פסה בקרב הבולטים שבהם בחג'אז, בתימן, בעמאן, בחַדְרַמַוְת, בעִראק ובאפריקה.
12. דתם של ערביי חצי־האי היא עדיין אמיתית ומסורתית [סַלַפִיַה], ורחוקה מן ההקשחה [תַשְדִיד] ומן השיבוש [תַשְוִיש].
13. ערביי חצי־האי הם בעלי רוח־הקבוצה [עַצַבִּיה] החזקה ביותר מבין המֻסלמים, ובעלי הגאווה הרבה ביותר, בשל תכונות־האופי הבדוויות, הטבועות בהם.
14. אמיריהם של ערביי חצי־האי מאחדים [בדמם] את כבודם של האבות, האמהות והנשים — ופאֳרם לא נפגם.
15. ערביי חצי־האי הם הקדומה שב**אומות** [המלה שמִשתמש בה אל־כּואכִּבִּי היא אל־אֻמם — וביחיד: אל־אֻמה — דהיינו: אומות] בתרבותם המעודנת — ולכך שתי הוכחות: עושר שפתם, ורוממות חוכמתם ויצירותיהם הספרותיות.
16. ערביי חצי־האי מסוגלים יותר משאר המֻסלמים לשאת במצוקות הקיום למען מטרותיהם. ו[עם זאת] הנוטים ביותר לתייר בארצות נכר, בשל ריחוקם מחיי המותרות, המשפילים את בעליהם.
17. ערביי חצי־האי שומרים יותר מכל שאר העמים על טוהר גזעם [גִ'נְסִיַתְהֻם] ועל מִנהגיהם. הם ממזגים אחרים לתוכם [יָחַ'אלְטוּן] ואינם מתמזגים באחרים [יַּתַחַ'לְטוּן].
18. ערביי חצי־האי הם הקנאים ש**באומות האסלאם** [אל־אֻמם אל־אִסלאמיה] לחירות ולעצמאות, ובשלילת אי־הצדק.
19. הערבים כולם, שפתם היא העשירה בשפות המֻסלמים בתחומי הידע, ומוגנת על־ידי הקֻראן הנעלה מפני היכּחדות.
20. שפתם של הערבים היא השפה המשותפת [אל־עֻמוּמִיה] בין כלל המֻסלמים, שמספרם מגיע ל־300 מיליון.
21. שפתם של הערבים היא שפת אֻמם [אל חֻ'צוּצִיה] של מאה מיליונים מן המֻסלמים.
22. הערבים הם ראשונים באומות [אל־אֻמם] העולם בציות לכללים המַשווים את הזכויות והמקרבים את השכבות [באוכלוסייה] בתחום החברה.
23. הערבים הם המושרשים שבאומות [בשימוש] בכללי השוּרא [התייעצות] בענייני הציבור.
24. הערבים הם המוּנְחִים נכונה בין האומות בכללי החיים במשותף [אל־מַעִישה אל־אִשְתִרָאכִּיה]
25. הערבים הם מן הקנאים שבאומות לכיבוד בריתות [עֻהוּד] — מתוך אצילותם; ולכיבוד [הסכמי ה]חסות [דִ'מַה] — מתוך אנושיותם; ולכיבוד יחסי־השכנות [גִ'וַאר] — מחוכמתם; ולעשיית הטוב [מַעְרוּף] — מתוך מידותיהם הגבריות [מֻרוּאַה].
26. הערבים הם העם המתאים ביותר [אַנְסַבּ אל־אַקְוַאם] להיות סמכות עליונה בנושא הדת, ומופת למֻסלמים, באשר שאר העמים כבר הלכו בעקבותיהם בתחילה, ולא ימאסו בהליכה בעקבותיהם בסופו של דבר.

אלה אם כן הסיבות, שבעטיין מחשיבה אגודת אם אל־קֻרא את הערבים כאמצעי היחיד לאיחוד דַבְּרָה של הדת, ויתר על כן, לאיחוד דבר המזרח. האגודה מבקשת מהאל יתעלה שיצליח את דרכם של מלכי המֻסלמים ואמיריהם לדבקות בדת, להחלטיות ולעוצמה, [ו]אפשר שיעלה בידם להחזיק בכוחם ובשלטונם עד שיירש האל את האדמה ואת כל אשר עליה, ויגן עליהם מפני הפירוד המזיק הן לפעולות המדיניות והן לזהויות האתניות [גִ'נְסִיאַת], ומפני רגשי גדלות וגאווה, ומפני החולשה והפיצול, וההיכּבלות לפיתויי הזרים האויבים, [ומפני] הכניעה לדאגת הסכנה הקרובה המקיפה אותם והיחטפוּתם בידי הנשרים, העטים עליהם משמיהם, ואללה הוא המעניק הצלחה והוא מקור הדברים.

* **עצביה** — המונח הערבי "עַצַבִּיה" (משורש ע'צ'ב') משמעותו הלשונית היא ליכוד וקישור. הוא מתאר, בין היתר, את רגשי השותפות והאחווה שבין קרובי המשפחה ובני הקבוצה השבטית. בתור שכזה שימש בחברה הערבית הטרום־אסלאמית מונח, המתייחס לביסוס תודעת ההשתייכות והזיקה שבין הפרט למסגרותיו — בין מסגרת המשפחה לזו השבטית.
מבשרי האסלאם ומנהיגיו שמו לעצמם כמטרה יצירת תודעת השתייכות אוניברסאלית (הזיקה ל"אומת המאמינים"), ולפיכך ייחסו לעצביה — על תכניה הקבוצתיים־הכיתתיים — משמעות שלילית.
ההיסטוריון והפילוסוף הערבי הימיביניימי הנודע **אבן־ח'לדון** (1406-1332), שהיה החשוב בהוגי־הדעות של זמנו ומן המקדימים את זמנם בשימוש בכלים של ניתוח שיטתי (תוך חריגה מכתיבה כרונולוגית), שב להעניק למונח משמעות חיובית. בחיבורו ההיסטורי הגדול, **אל־מֻקַדִּמה** ("האקדמה"), ניתח אבן ח'לדון תהליכי עלייה ושקיעה של חברות ושל מערכות פוליטיות. הוא הגיע למסקנה, כי קיומו — או היעדרו — של רגש הסולידאריות, ה"עצביה", הוא מן הגורמים היסודיים לחוזק, מחד גיסא, ולחולשה, מאידך גיסא. לפי הבנתו ניחנו דווקה הבדוים של המדבר ב'עצביה' ומכאן תנופתם הכוחנית. תושבי הערים, גרס אבן ח'לדון, איבדו בשל תפנוקיהם את עוז־הרוח ואת ה'עצביה', ובשל כך נידונו תדיר להיות מותקפים ומוכים בידי בני המדבר (אבן ח'לדון ראה בכך מחזוריות: בני־המדבר הכובשים הופכים למתיישבים, המולידים דור של בני־עיר מפונקים, הנופלים בתורם קורבן לבני־המדבר...).
במשנתו חזר אל־כּואכִּבִּי להתייחס למונח **עצביה** במשמעות החיובית של סולידאריות. בתחייתה של זאת הוא ראה תנאי לתחייה האסלאמית־הערבית. ובשבטי חצי־האי הערבי — את המופת למשמרי העצביה ולמקיימיה.
להרחבה על רעיונותיו של אבן־ח'לדון ראה את פרק המבוא (ובייחוד ע"ע כב־לט) מתוך: עבד אל־רחמאן אבן ח'לדון, **אקדמות למדע ההיסטוריה ('מֻקדמה')**; תרגם והוסיף מבוא והערות עמנואל קופילביץ, ירושלים: מוסד ביאליק, תשט"ו־1966. ←

■ תן דעתך:

בראשית דבריו מציג אל־כַּואכִּבִּי את עמדתו כמודרניסט אסלאמי.

- הוא מצהיר, שעיקר הכוונה היא "תחייה דתית".
- הוא מדבר על **האומה האסלאמית**.

בהמשך (בסעיפים 15, 18) הוא מדגיש את שבחי תכונותיהם של ערביי חצי־האי הערבי ושל הערבים בכלל, ומגדירם [כבני] אחת **מאומות המסלמים**. בכך הוא בעצם אומר:

- שהאסלאם מורכב מכמה אומות.
- שהערבים הם אומה בפני עצמה.

לבסוף (סעיף 26) הוא משתמש במלה **קַוְם**, להגדרת הערבים ושאר ה"אומות" האסלאמיות.

- זכור, כי **קַוְם** [וברבים: **אַקְוַאם**]* הוא מונח, המגדיר קבוצה על בסיס מוצא אתני ולא על בסיס השתייכות דתית.
- במשמעותו המסורתית "קַוְם" ציין קיבוץ שבטי, קהיליית בני שבטים.
- במשמעותו המודרנית עתיד הוא להיות המונח, המציין לאומיות על בסיס אתני — למשל: **אל־קַוְמִיַּה אל־עַרַבִּיַּה, אל־קַוְמִיַּה אל־מִצְרִיַּה.**

אבן ח'לדון יישם את ניתוחו זה בעיקר על תולדות שושלות אסלאמיות בצפון אפריקה. על כך ועוד עליו ראה ביחידה 10 (מאת פרופ' מ' אביטבול) של הקורס **צמיחת המדינות החדשות באפריקה**, ובייחוד ע"ע 9־10, וכן **שם** ביחידה 1 (מאת פרופ' נ' לבציון), עמ' 26.

* בסעיף 26 השתמש אל־כּואכִּבִּי במונח **קַוְם** (בריבוי: **אַקְוַאם**). על כך עיין שוב בערך "**קַוְמִיַּה וַוַטַנִיַּה** בטרמינולוגיה הערבית המודרנית".



איור 92
ערביי המדבר. המשך ההתפתחויות באזורנו עתיד היה להוכיח, כי התרפקותו של אל־כואכבי על בני המדבר בתורת מנהיגים־בכוח של האומה הערבית המתעוררת, לא נסמכה על רומנטיקה תלושה. ייתכן כי דווקה השתמרותם של חוקי המדבר ומסורותיו ועמידתם העקבית של ערכים ומסגרות, הם שנטעו בבני המדבר את תחושת הביטחון והגאווה, שהכשירה אותם למנהיגות. ממכה ומן החִג'אז אכן יצאה **המשפחה האשמית**, אשר למן מלחמת־העולם הראשונה מילאה תפקיד של בכורה בתולדות הלאומיות הערבית. מנהיגותם — שעליה נלמד בחטיבה הבאה — אכן עמדה בסימן ביטחון עצמי ומידה של תחושת שוויוניות עם המדינאים של המערב, מאפיינים שלא תמיד נמצאו אצל המנהיגות שצמחה מבין משכילי הערים.

■ חזור ועיין שוב בדבריו של אל־כואכבי. ההיסטוריון פ' מ' הולט קובע,[2] כי כתביו של אל־כואכבי —

> מסמנים את נקודת המעבר,שממנה מתחילה להסתמן **אידיאולוגיה לאומית ערבית מובהקת**, ההולכת ומפרידה עצמה מהמכלול המורכב של תנועות, שקראו לתחייה ולריפורמה **אסלאמית** [ההדגשה שלנו].

זכור את קביעתו זו של הולט. בהמשך נבקש להתייחס אליה בכתב לאחר שתעיין גם בעמודים הבאים.

2. P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922.* (Ithaca, 1966), p. 257.

מה היתה תוכניתו המדינית של אל־כּואַכִּבִּי? תשובה מפורטת בנידון איננה כל כך מעניינגו. כאמור, מצא עצמו אל־כַּוַאכִּבִּי משרת במסתרים את עוינותו של הח׳דיו עבאס חִלמי לעבּד אל־חמיד השני, ואת שאיפותיו של הח׳דיו לרשת את הסלטאן. לפיכך יש הסבורים, כי את תוכניותיו המדיניות ארג אל־כואכבי לא במעט על־פי מידתו של פטרונו. כך למשל יש מקום להשערה, כי קריאתו להחזרת הח׳ליפות מבית עת׳מאן לצאצאי הערבים קשורה היתה באמביציות של עבאס (אם כי, כידוע, עבאס חִלמי, נינו של מחמד עלי, אף שדיבר ערבית — לא היה כלל ממוצא ערבי...). ואולם לענייננו חשוב המימד האידיאולוגי, ובהקשרו אכן פסע אל־כואכבי את הפסיעה המכרעת, משדרש להגדיר את מעמדו של הח׳ליפה כבעל סמכויות מוסריות־דתיות בלבד, וכשהן נפרדות — בניגוד עקרוני לתפיסה האסלאמית היסודית — ממערכות הפוליטיקה.

באשר לחזונו של אל־כואכבי אודות הסדר המדיני באזורנו — עולה מכתביו, שהוא ראה מעין איחוד פונקציונלי של המזרח המסלמי כולו. ואכן חשוב לזכור, כי כמו מרבית ההוגים בני תקופתו כן גם אל־כואכבי — אף שהקדימם אידיאולוגית, ובישר את הופעתה של לאומיות מודרנית גזורה לפי קריטריונים מערביים* — היה ביסודו בן־המזרח, המנסה לארגן את המִגננה כנגד מִתקפת המערב. הוא לא שאף להתבטל בפני המערב, אלא דווקה לחזק את המזרחי האותנטי, תוך הזקקות לכלים חדשים־ישנים. בחזונו ראה אל־כואכבי את המזרח כולו מתאושש בהשראת מנהיגותם של הערבים, מתחזק ואף מתאחד. כך, למשל, במסגרת שיתוף הפעולה האזורי־מזרחי שצפה, ייחד את תפקידי ההגנה הצבאית לעמי הספר — האפגניסתאנים, התורכסתאנים והקווקאזים באגף האחד, המרוקאים ושאר האפריקאים המֻסלמים באגף האחר. את הנהגת חיי הכלכלה והמדע שאף להפקיד בידי הפרסים וההודים, ואת הפוליטיקה והדיפלומטיה רצה להשאיר בידי התורכים העת׳מאנים (משום שהם — ושוב לא החמיץ הזדמנות להיפרע מעבּד אל־חמיד — ״אמני הדיפלומטיה התככנית״).

ואולם, מתוך ההתבטאויות הבלתי־מתחייבות הללו על אחדות אזורית שבין עמים שונים, ומתוך הרעיונות המעורפלים־למחצה באשר לעתידם הפוליטי של האסלאם ושל מוסדותיו — עלתה והתבלטה במשנתו של כואכבי הקביעה, כי קיימת אומה ערבית, וכי עליה לתפוס את מקומה המרכזי והייחודי בחיי המזרח.

ובאשר לאחדותה הפנימית של האומה הערבית, כאן עשה אל־כואכבי את הצעד המכריע, עת פנה — בעיקר בספרו **על טבעי העריצות** — אל הנוצרים דוברי הערבית — כאל אחים שווים באומה אחת.

לצורך הדגמת פנייה זו, וכן לדיון סיכומי במשמעותה, הנה להלן קטעים מספרו של ההיסטוריון חַ׳לְדוּן אל חֻצְרִי.[3]*

הערביות של כּואכִּבִּי היא מרחיקת־לכת יותר מן התודעה המסורתית של טהטאוי לגבי הייחוד והשוני של העם הערבי.** באמצעות חילון הקונצפציה שלו על הערביות, והפיכתה — יותר מאשר את האסלאם — לבסיס היישות הפוליטית והנאמנות — הופך כואכבי את הערביות ללאומיות ערבית. בטרנספורמציה זו מבסס עצמו כואכבי בבירור בתורת הכרוז־המבשר של דוקטרינת הלאומיות הערבית המודרנית.

* עבד אל־רחמאן אל־כואכבי הושפע, כרבים מבני דורו, מהוגי־דעות מערביים שונים. בייחוד רבה היתה עליו השפעתם של שניים, שמפרי־עטם שאב ומרעיונותיהם שאל לכתביו שלו. ראה הערך ״אל־כואכבי, אלפיירי ובלאנט״, בחטיבה זו.

* ח׳לדון אל־חֻצְרִי (יליד 1923) הוא בנו של סַאטִע אל־חצרי (״אבו ח׳לדון״; 1880-1968), מחשובי הוגי־הדעות של הלאומיות הערבית בימינו. סאטע אל־חצרי היה בן למשפחה מכובדת מחלב, שבילה רוב שנותיו בעראק, סוריה, לבנון, מצרים ומוסדות ״הליגה הערבית״. כתב למעלה מ־70 חיבורים על הערבים, תולדותיהם ולאומיותם. התבלט בעיקר בשנות ה־50 וה־60, בעידן הנאצריסטי, שהיה שיאה הפוליטי־מהפכני של הלאומיות הערבית.

** ר׳ הערך ״רפאעה רַאפִע אל־טַהטָוִי ותחושת הפטריוטיות המצרית״ בחטיבה זו

3. Khaldun S. Al-Husri, *Three Reformers,* (Beirut: Khayats, 1966), pp. 102-105.



איור 93
עבד אל־רחמאן אל־כואכבי בשנות פעילותו במצרים

האימפריה העת'מאנית, שבה חי כַּואכִּבִּי, היתה תיאוקרטיה אסלאמית רבת־לאומים. היא אירגנה את נתיניה על־פי דתם ולא על־פי לאומיותם. המרכיב הדומיננטי ביותר באימפריה היה הקהילה המֻסלמית, שהיתה מורכבת ברובה מתורכים ומערבים. המרכיב הלא־מֻסלמי שבאימפריה היה מאורגן על־פי קריטריונים דתיים, ומחולק לקהילות דתיות, שנקראו **מִלֶּתים**. אלה כללו יותר מלאום אחד; כך, **המִלֶּת** הנוצרי היווני־אורתודוקסי באימפריה העת'מאנית הורכב מיוונים, מרומנים, מבולגרים מסֶרבִּים ומערבים. עבור האימפריה העת'מאנית, הן להלכה והן למעשה, היתה הדת הגורם המבדיל והמפריד בין קהילה עת'מאנית אחת לאחרת. אצל כואכּבּי אין הדבר כך, שכן הוא החליף את הדת בלאומיות, וכך חצה לרוחבם את הגבולות המסורתיים של הקהילות העת'מאניות, וקיבץ אותן מחדש סביב קריטריון־ההבדלה החדש, שאותו אימץ — קרי: הלאומיות. לפיכך את סירובם של התימנים להיכנע לשלטון העת'מאני אין כואכבי מסביר — כפי שאחר היה אולי עושה — בכך שהתימנים הם זידים־שיעים* בעוד התורכים־העת'מאנים הם סֻנים,** אלא [הוא מסביר זאת] בכך, ששאיפת הערבים היא לחירות ולעצמאות, ובכך שאין הם נכונים להיכנע לדיכוי. מצד שני, הוא מודע לכך, שההתפרעויות אשר התרחשו בשנות ה־60 של המאה ה־19 בקרב הערבים הנוצריים והמסלמיים בלבנון ובסוריה — נבעו לא מקנאות לאומית או דתית, אלא מכך שהבריטים הסיתו קבוצות דרוזים, ונפוליאון השלישי הסית את הנוצרים.

* ר' הערך "הזַידים בתימן", לעיל בחטיבה א, ע"ע 145-146.

** ראה הערך "סֻנה; האסלאם הסֻני", לעיל בחטיבה א, עמ' 196.

בשביל כּואכּבּי קשרי הלאומיות חזקים יותר מקשרי הדת — ועל בסיס הוא מספק לערבים, נוצרים ומסלמים כאחד, זהות משותפת משלהם, ודורש שזהות פוליטית זו תבוא לידי ביטוי פוליטי. הוא פונה אל הערבים הנוצריים כך:* "הו, אנשים, ואני מתכוון ללא־מֻסלמים, המשתמשים באות ד'אד (הדוברים את השפה

* הקטע הבא הוא ציטוט מתוך **טבעֵי העריצות**, עמ' 107.

הערבית) והם ערבים [האות ד'אד היא האות השלוש־עשרה בא"ב הערבי, ועל־פי הערבים זו מצויה רק בא"ב שלהם; לפיכך הגייתה באופן נכון הוא מִבחן לערביוּת]. אני פונה אליכם לשכוח שגיאות ושׂנאות מן העבר, ומה שעוללו אבות וסבים. סבל רב כבר נגרם מידיהם של מחרחרי ריב. אינני סבור, כי יהיה זה נבצר מכם — אתם שנהניתם מראשוניות ההשכלה — למצוא את האמצעים ליצירת איחוד. ראו את אומות אוסטריה־הונגריה וארצות־הברית של אמריקה, אשר מצאו, באמצעות ההשכלה, כמה דרכים יעילות ואמצעים להשגת איחוד פטריוטי במקום דתי, הסכמה לאומית — במקום עדתית, והתחברות פוליטית — במקום אדמיניסטרטיבית. אם כן, מדוע לא נחשוב ללכת בעקבות אחת מ[אומות] אלה, או בדרך דומה? תנו לחכמים שבקרב אנשינו, שיאמרו אל הלא־ערבים ולזרים, המעוררים שׂנאה בקרבנו: תנו לנו לנהל את עניינינו־שלנו, [תנו לנו] להבין זה את זה באמצעות השפה הערבית, [תנו לנו] להרגיש רגש אחווה האחד כלפי השני, לנחם איש את רעהו בשעת מצוקה ולחלוק איש עם חברו בשעת רווחה. הרשו לנו לנהל את עניינינו בעולם הזה — ו[תנו] לדתות לשלוט רק בעולם הבא. הבה נתקבץ סביב אותן הצהרות: תחי האומה! תחי הוַטַן, המולדת! הבה נחיה חופשיים וחזקים!"

בקטע זה, המצוטט במלואו, מביע כואכבי את אמונתו בקיומה של וטן ערבית — מולדת, המאוכלסת באומה ערבית, שבניה מאוחדים באמצעות שפה משותפת ובשל רגשות ותחושות משותפים, הקשורים בה, [ואנשים אלה] עליהם ליצור לעצמם ישות פוליטית משל עצמם. אין ספק, כי זוהי דוקטרינת הלאומיות הערבית המודרנית; וכואכבי היה למבשׂרה בכך שעשה את המעבר מן התודעה הקלאסית של הערבים לגבי עצמם ולגבי ערביותם, [תודעה] שבאה לידי ביטוי ב"פוֹלְקְסְגַייסְט" ["רוח האומה"] ייחודי משלהם — להצהרה מחודשת מודרנית של תודעה זו, שלפיה הערבים הגיעו לזהוּת של אומה במובן המודרני של המִלה, ולפיכך [גם] לדרישה, שאומה זאת תייסד מדינת לאום.

בקריאה ליצירת קשר חילוני בין הערבים — כואכִּבִּי פונה אל הערבים הלא־מֻסלמיים* שלא להיות מולכים שולל אחר תחבולות מערביות. טענת המערב לאחווה דתית עם חלק מהערבים, הוא כותב, היא שקר וכזב, שכן האדם המערבי הפך להיות חומרני לחלוטין, ודתו היחידה היא זו של הפקת רווח חומרי. הצרפתים רודפים את בני [המזרח המחזיקים באותה] הדת שלהם־עצמם, כך שאם טוענים הם להיות מְגִיני הדת במזרח — הרי הם כאותו הצייד, השורק מאחורי מלכודת, שהציב כדי ללכוד את טרפו. לוּ היתה לדת השפעה כלשהי על האדם המערבי — הרי שלא היתה קיימת כל שנאה בין הגרמנים לצרפתים, או בין הסקסונים והלאטינים, או בין האיטלקים לצרפתים. ברור, כי כואכבי למד היטב את לקחו מן הלאומיות ומן החילוניות המערביות. ולבסוף, הערבים של כאוכבי הם ערביי חצי־האי הערבי, סוריה, לבנון, עראק, מצרים וצפון־אפריקה. כאן שוב מקדים כואכבי, בלא ספק, את הוגה הלאומיות הערבית המודרני, שבעיניו האומה הערבית כוללת את כל העמים הללו.

* בייחוד מבני הלבנון, שחיפשו אותה עת כיצד לבצר נפרדות לבנונית והתעניינו פחות בתקומה כל־ערבית.

מנקודת מבט של התפתחויות מאוחרות יותר של דוקטרינת הלאומיות הערבית, הדגשנו עד כה את טבעו החילוני של רעיון הלאומיות הערבית במשנתו של כואכבי. [אך] יש להימנע מהדגשת־יתר של נקודה זו, למען הדיוק. כמו כל המבשרים של רעיונות ושל מושגים חדשים שמר אף כואכבי על הרבה מן הישן. רעיונות ישנים הם עקשניים ולעתים קרובות אינם מתים בקלות, אֲפילו במוחם של אנשים היוצרים רעיונות חדשים; כך היה עם כּוּאכִּבִּי. לפיכך הוא המשיך לכנות את העיר שהתגורר בה ה"וטן שלי". דומה שהוא לא הצליח להגיע לחילון המושלם והמוחלט של הלאומי הערבי המודרני, כך שהוא עדיין יכול להגדיר **אֻמָּה** כ"אוסף אינדיבידואלים בעלי מוצא או **וַטַן** משותף, דת ושפה משותפים, בדיוק כפי שבניין הוא אוסף של אבנים". זו היא, כמובן, הגדרה שאיננה מקובלת

על סָאטִע אל־חֻ'צְרִי;* אך רעיונותיו של כּוּאכִּבִּי אינם צריכים להיות מעומתים עם אלה של סאטע אל־ח'צרי. כּוּאכִּבִּי הבחין, כפי שראינו, בין הערבים לבין כל יתר העמים המֻסלמיים, ותבע כי לערבים — מֻסלמים ולא־מֻסלמים כאחד — יינתן קיום פוליטי משותף משלהם. השקפה זו יש להשוות עם רעיונות שרווחו בתקופתו של כואכבי, כגון אלה של מצטפא כּאמל.** חברו של כואכבי, רשיד רִדָּא, כתב בשנת 1899, כי למסלמים אין לאומיות זולת דתם, וטען כי אם בריטניה תמיר את דתה, תקבל את האסלאם ותקיים את **השריעה** — תוכל היא לשלוט בכל המזרח ובאפריקה; וכאשר פרסם בשנת 1902 את **אֻם אל־קֻרָא** בבטאונו, **אל־מַנאר**, הוא ציין את הסתייגותו מן ההפרדה, שערך כואכבי בין העוצמה הדתית והעוצמה החילונית. הוא ניסה לערוך את אֻם אל־קֻרָא על־ידי השמטת מִתקפתו של כואכבי על האימפריה העת'מאנית.

* ראה שוב הערת השוליים בעמ' 136 לעיל

** ראה שוב הערך "מצטפא כּאמל — תולדות חייו" בחטיבה זו

נקודת מחלוקת נוספת בין כּוּאכִּבִּי לבין הלאומי הערבי המודרני היא, התעניינותו של כואכבי בח'ליפות ובגורלה; אך שוב ניתן להבינה על־ידי בחינתה לאור הרקע של תקופתו. היה זה בלתי־נמנע, שהח'ליפות תֵהפוך לסלע־מחלוקת בין הלאומי הערבי המוקדם לבין ריבונו התורכי. וכך, אפילו הלאומי הנוצרי־ערבי המוקדם, נג'יב עזורי,* התעכב על כך בשנת 1905 וכתב: "השרץ אַרטוגרוּל [מייסדה האגדי־למחצה של האימפריה העת'מאנית] גזל את הח'ליפות של האסלאם".

* ר' שוב הערך "נג'יב עזורי והלאומיות הערבית"

כּוּאכִּבִּי אף לא השתחרר לחלוטין מהרעיונות הפאן־אסלאמיים, שהובעו בכוח־שִכנוּע כה רב בידי אפע'אני. לדוגמה, הוא הוגה את רעיון האיחוד המֻסלמי, שלו יתרמו כל העמים המֻסלמיים. לפיכך הוא ממנה באיחוד זה על ארגון הצבא את האפגאנים ושכניהם במזרח — ואת מרוקו ויתר האמירויות הצפון־אפריקאיות במערב. הוא ממנה את פרס, את אסיה המרכזית ואת הודו על העניינים התרבותיים והכלכליים, ואת הדיפלומטיה מוסר לתורכים — בהוסיפו בהערת שוליים צינית, כי מינוי זה ניתן להם תודות לבקיאותם בצביעות ובתככנות. הערבים, בכל אופן, הם הכלי היחידי, שבאמצעותו ניתן יהיה להשיג איחוד מֻסלמי; ולא רק איחוד זה — אלא איחוד מזרחי אמיתי. כך מנסה כואכבי למצוא סינתיזה כלשהי בין הפאן־ערביות שלו והפאן־אסלאם של תקופתו, אשר תמנע ממנו את קלקול כל היחסים עם התורכים המֻסלמיים ועם האימפריה העת'מאנית. הוא תובע, כי ללאומים המרכיבים את האימפריה, תהיה אוטונומיה אדמיניסטרטיבית, כמו זו שבארצות־הברית ובפדרציה הגרמנית. יתר־על־כן, הוא דוחה כל העדפה של הערבים, וטוען כי תוכניתו לגבי הח'ליפות והעברתה לידי הערבים היא מאינטרסיהם של העת'מאנים עצמם, וכי אלה הם האמצעים היחידים, שבעזרתם יוכלו [העת'מאנים] לחדש את חייהם הפוליטיים.

אולם למרות השקפות אלה נשאר כואכבי מבשר הלאומיות הערבית המודרנית; שכן מרבית האגודות הערביות, שפעלו לפני מלחמת־העולם הראשונה, ואף הקונגרס הערבי של 1913, אשר הביע את שאיפותיהם של הלאומיים הערביים המוקדמים — תבעו אך ורק אוטונומיה־מינהלית ערבית במסגרת האימפריה העת'מאנית.

■ תן דעתך:

- לשותפות המֻסלמית־הנוצרית בלאומיות הערבית.
- למקומו של האסלאם בעתיד האזור, לפי אל־כַּוַאכִּבִּי.
- להשוואה בין אל־כּוּאכִּבִּי לרשיד רִדָּא ולמֻצטפא כאמל (עיין שוב בניתוחנו את מצטפא כאמל כלאומי מצרי ביחידה 7, וראה הערך "רשיד רִדָּא, הסלפיה' ו'אל־מנאר'").

שאלה 2

חזור וסכם את תפיסתו של אל־כּואכִּבִּי בעניין מוסד הח׳ליפות. באיזו מידה, לדעתך, היה השימוש במונחים ובקונצפציות אסלאמיות מהותי, ובאיזו מידה שימש רק ככסות להחלת רעיונות מודרניים? עיין לשם כך גם בקטע הבא משל ח׳לדון אל־חצרי:[4]

[לפי כּואכִּבִּי] ח׳ליפה ערבי משבט קֻרַיש חייב להתמנות במכה. כּואכבי דורש, כי ח׳ליפה זה יהיה בעל כל הכישורים הקלאסיים לתפקיד; ברור מאליו, רק כך יכול הוא לדרוש שהח׳ליפה יהיה ערבי. מעבר לזאת, הח׳ליפות הערבית, שהוא מציע לייסד, אינה דומה לח׳ליפות הסֻנית הקלאסית, לא לזו שבתיאוריה ולא לזו שבמעשׂ. זוהי, למעשה, אפיפיורות אסלאמית, משוללת כל סמכות חילונית, כאשר הח׳ליפה הוא מעין נשיאה של רפובליקה, הנהנה מסמכויות מוגבלות מאוד. הח׳ליפה של כּואכִּבִּי איננו יכול להתערב בנושאים פוליטיים או מינהליים, הקשורים בסֻלטאנוּיוֹת ובאמירויות מֻסלמיות. הוא רק נותן הסכמתו למינויים של סלטאנים או אמירים. שמו אומנם יוזכר לפני שמם בחֻטבּה (הדרשה הנישאת בתפילת ימי שישי ובאירועים מיוחדים אחרים), אולם לא יוטבע על מטבעות. סמכותו הפוליטית של הח׳ליפה תהיה תקפה רק בחִג׳אז, אך גם סמכות זו היא מוגבלת מאוד. שכן, הוא צריך לחלוק אותה עם מועצת־התייעצות חִג׳אזית מיוחדת, **שוּרא**. מלבד מועצה זו, תהיה גם מועצה אסלאמית כללית. הח׳ליפה יוכל רק לפרסם את החלטותיה של המועצה ולפקח על ביצוען. כּואכבי גם שולל מן הח׳ליפה, אשר על־פי התיאוריה הקלאסית הוא מפקד הצבא, **אמיר אל־מֻאמִנִין**, כל סמכות צבאית. לרשות הח׳ליפה המוצע לא יעמוד כל צבא. הח׳ליפה ייבחר ע״י **הבַּיְעַה** [=שבועת אמונים] של המועצה האסלאמית הכללית לתקופה של שלוש שנים. בחירתו תהיה כפופה לכמה תנאים, אשר לא יעמדו בסתירה **לשריעה**. תוקף בחירתו של הח׳ליפה יפוג אם יפר אחד מן התנאים הללו. ברור מאליו, כי הח׳ליפה של כּואכבי איננו עוד **חַ׳לִיפַת רַסוּל אללה**, נציגו של שליח האל; **אמיר אל־מֻאמִנִין**, מפקד הצבא; **אמיר אל־מֻסלִמִין**, מנהיג כל המֻסלמים — והופך בעצם להיות מעין **נשיא** הרפובליקה הצרפתית השלישית, אשר כּואכִּבִּי כה מעריץ.

◀ קרא בשמיר את תת־הפרק ״ניצני הלאומיות הערבית״, בע״ע 276-284.

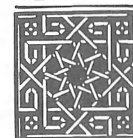
שאלה 3

עתה חזור ודון, הפעם בכתב (עד 3 עמודים), בקביעתו של הולט (ההדגשות שלנו):[5]

דבריו של כואכבי מסמנים את נקודת־המעבר [קו פרשת־המים], שממנה מתחילה להסתמן **אידיאולוגיה לאומית ערבית מובהקת**, ההולכת ומפרידה עצמה מהמִכלול המורכב של תנועות, שקראו **לתחייה ולריפורמה אסלאמית**.

4. **שם**, ע״ע 92-94.
5. הולט, **שם**, שם.

8.8



הלאומיות הערבית — ראשית הפעולה

מתי התחילה להתגבש **התנועה הפוליטית הממשית**, שפעלה בשמה של הלאומיות הערבית המודרנית?

התשובה לכך — כמו לכל שאלה היסטורית מורכבת — איננה פשוטה ואחידה, משני טעמים:

ראשית, רבים מההיסטוריונים חלוקים בדעותיהם — וכרגיל, לא במעט בהתאם לנטיותיהם. יש מהם — ובראשם הדובר החלוצי והבולט של ההיסטוריוגרפיה הערבית, הנוצרי ג׳ורג׳ אנטוניוס* — המבקשים להאדיר את פרקי הבראשית,

* ראה הערך ״ג׳ורג׳ אנטוניוס (1942-1892) והלאומיות הערבית״

THE ARAB AWAKENING

THE STORY OF THE ARAB NATIONAL MOVEMENT

by

GEORGE ANTONIUS

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب

Arise, ye Arabs, and awake!

Ode by Ibrahim Yazeji.

איור 94

דף השער מספרו של ג׳ורג׳ אנטוניוס, ״התעוררות הערבים״ (לונדון, 1938), ובו כותרת קליגרפית לשיר ״עורו, הערבים, והקיצו״, אשר נכתב בידי בנו של נאצף אל־יאזג׳י, אבראהים (ר׳ גם איורים 86-85 לעיל). השיר הוקרא לראשונה בשנת 1868, בכנס סודי של אגודה בשם ״החברה המדעית הסורית״, וקרא ברגש רב לבני סוריה הערביים להסיר את עולם של התורכים. אנטוניוס רואה בו את ראשיתו של הביטוי הלאומי־הערבי המודרני. הכרוזים, שנפוצו בערי סוריה בשנת 1880, כללו ציטוטים משיר זה.

ולהצביע על עובי שורשיה המקוריים של התנועה. ויש אחרים, ובכללם מרבית החוקרים המערביים, המסתייגים מייחוס משקל לאומי־ממשי לאירועים שקדמו למלחמת־העולם הראשונה.

שנית, השפעתם של אירועים, שהיו חיצוניים לחברה הערבית ("מהפכת התורכים הצעירים"; מלחמת־העולם הראשונה), על התפתחותה של הלאומיות הערבית המודרנית היתה מכרעת, ללא ספק. אירועים אלה זירזו מאוד, אם לא קבעו למעשה, את קצב צמיחתה. כך יצא, שתוך זמן קצר יחסית, עם תום מלחמת־העולם ולאחריה, פרצה הלאומיות הערבית המודרנית ונהייתה מרעיון מעורפל ועני־במעש — לאידיאולוגיה בעלת מקום מרכזי ביותר בהוויה ובעשייה הפוליטיות המזרח תיכוניות. כיוון שכך, וכיוון שאנו משקיפים בהכרח על ההיסטוריה ב"מבט לאחור", אין קל מלָצוּר את הראשית בדמות האחרית, ולייחס משקל וחשיבות — הרבה מעבר לנכון בזמן ובהקשר האמיתיים — למה שלימים התפתח והתעצם.

מהפכת התורכים הצעירים, פרוץ מלחמת־העולם, וסופה של מלחמה זו — אלה יכולים לשמש לנו שלוש אבני־דרך, לציון התחומים שבין ארבע תקופות־פעילות בנושא דיוננו. להלן נדון רק בשתיים הראשונות, דהיינו עד לשנת 1908 וממנה ועד לשנת 1914. נשאיר לחטיבה הבאה את הדיון המאוחר יותר בקורות ראשית המעשה הלאומי הערבי בזמן המלחמה ומיד לאחריה.

8.8.1 המחאה ה'אנטי־חמידית' — שורשי העשייה?

שורשיה, העקיפים לפחות, של מה שהתפתח ללאומיות ערבית, התהוו ללא ספק על קרקע המחאה כנגד אופי משטרו של עבד אל־חמיד השני. ראינו כבר את התפתחות ראשית המימד הרעיוני, כחלק מן התגובה למשטר זה. גם ראשית ההתארגנות לעשייה פוליטית — אף שהיתה עדיין, כמוה כראשית האידיאולוגיה, מעורפלת ובלתי סדירה — ניתנת לאיתור על רקע זה. האלמנט הבסיסי היה תחושה גוברת של ניכור, אשר הקרין המשטר החמידי (ואחר־כך — "התורכים הצעירים") על התושבים דוברי הערבית של ארצות הסהר הפורה, ובייחוד סוריה והלבנון.

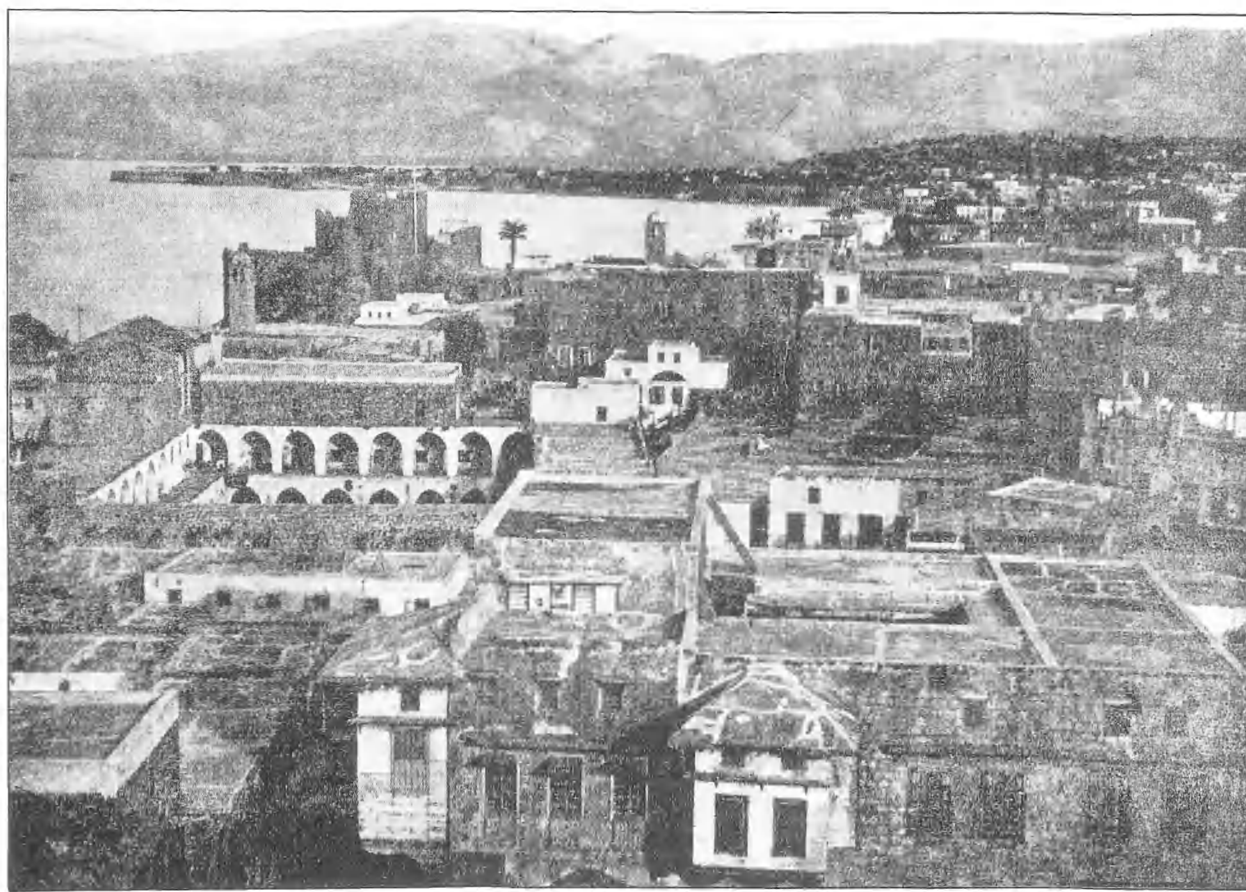
ראשונים להרגיש ניכּור זה היו כמובן הנוצרים. כזכור, ביטל עבד אל־חמיד את תיקוני התנט׳ימאת, ובדרכו לשיקום האימפריה פנה לערכי הפאן־אסלאם — באופן הקשוח והבוטה שבחר להבינם. לפנייתו זו היתה תהודה בקרב רבים ונכבדים מן המֻסלמים. דוברי הערבית אשר בסוריה, ולא מעטים מהם, בעיקר מקרב העֻלמא, הצטרפו כזכור למימסדו (כבר הזכרנו לעיל, למשל, את אויבו של אל־כַּואכִּבִּי, השיח' אבו אל־הֻדא אל־סיאדי מחלבּ.* דמויות בולטות אחרות בהקשר זה היו השיח'ים מחמד ט'אפר ואחמד אסעד). ואולם, באופן טבעי פעל הפַּאן־אסלאם החמידי לניכור הנוצרים, ומבּני לבנון שבהם — היו שיזמו ניסיון להפוך את האוטונומיה של ההר לגרעין של יישות נפרדת. האגודה הערבית־לבנונית הראשונה קמה עוד באמצע שנות ה־70, במטרה לפעול למען עצמאות לבנונית־נוצרית מהאימפריה, בעזרת המעצמות. לצורך זה חשבו חלק מהערבים הנוצריים שבלבנון

* חזור ועיין בערך "אבו אל־הֻדא אל־סיאדי"

להיבנות גם מעוינות אסלאמית־סורית לעבד אל־חמיד, עוינות שאותה ביקשו לטפח על בסיס תחושת גאווה ערבית. הם הקרינו איפוא תעמולה ברוח הערביות לערי סוריה ולבנון, ותרמו בכך לראשית המעשה הערבי הכולל.

גל זה של עשייה נוצרית־ערבית היה קצר־ימים, והתנועה הלבנונית שיצרה אותו התפזרה ונעלמה עוד לפני שנת 1883. ואולם התהודה שיצר גל זה היתה ניכרת, שכן בסוריה היא השתלבה אותה עת, ובאופן ישיר, בתנופתה של מחאה אנטי־חמידית אחרת, זאת של ה"עת'מאנים הצעירים".

כזכור לך, הגיעה תנועת ה"עת'מאנים הצעירים" לשיא פועלה בערך באותה עת. בשנת 1876 עלה בידיו של מִדחת פאשא להביא לחילופי סֻלטאנים ולהכרזה על החוקה. מה שרצו ה"עת'מאנים הצעירים" היה, לשקם את האימפריה כולה — ולאו דווקה לטפח בקרב עמיהָ את הלאומיות הייחודית. ואולם המירשם שלהם להצלת האימפריה כלל רכיבים מובהקים של לאומיות מודרנית, והללו — כפי שכבר למדנו — עמדו ביסוד צמיחתה בעתיד של הלאומיות התורכית. רכיבים אלה היו, בין היתר, רעיון הייצוגיות הפוליטית, הדֶצֶנטרליזם הפלוּראליסטי, המונארכיה החוקתית, הליבראליזם, הפטריוטיות, וכן ראייתה הכוללת של המדינה כקהילייה של אזרחים בעלי זכויות — ולא רק כמסגרת להשתייכותם של נתינים.



איור 95
בירות בשלהי המאה ה־19. בירות לא נכללה כזכור באוטונומיה של הר הלבנון (1914-1861) — שעליה למדנו בחטיבה הקודמת. העיר שימשה אחד המרכזים האורבניים החשובים ביותר של מחוזות סוריה, ומוקד לפעילותם של משכילים, הן נוצרים והן מסלמים.

השפעת רעיונותיהם של ה"עת'מאנים הצעירים" על משכילי הסהר הפורה — ובראשם על נוצריי הלבנון — היתה ישירה. מבחינה פוליטית הצטלבו שני הזרמים, זה של ניצני הערביות וזה של ה"עת'מאנים הצעירים", עם מינויו של מִדחת פאשא בנובמבר 1878 לְמַשְרת ואלי דמשק.

מינויו של מִדחת על וילאיֶת דמשק* היה בעצם תוצאת תבוסתו באסתאנבול. עבּד אל-חמיד כבר חיסל באותה עת את החוקה, את הפרלמנט ואת שאר הישׂגי "העת'מאנים הצעירים" וה"תנט'ימאת". חייו של מִדחת עצמו ניצלו הודות להתערבות השגריר הבריטי. ואולם את מינויו על סוריה לא אבה לוחם-הקידמה-העת'מאנית לראות כגלות-מיקלט. הוא רצה להפוך את אזורי סוריה למוקדים של תסיסה ושל אופוזיציה נגד מגמותיו של הסֻלטאן. במִסתרים השתית מדחת את מימשלו במחוזות סוריה על ערכי "העת'מאנים הצעירים", ועודד צמיחתם בחשאי של ועדים ואגודות וּוולונטריות שונות.* בכך יצר מדחת את הרקע, שאיפשר לנוצרים הערביים להמשיך להתארגן, ואף לקבל תהודה לתעמולתם. בראשית 1880 נפוצו בערי סוריה — תחילה בבירות, ואחר-כך בדמשק, בטריפולי, בחלב ובצידון — כרוזים רבים. הם היו אחידים בצורתם, כתובים בכתב-יד, וזכו גם לתשומת לבן של הנציגויות הזרות. מצד התוכן היתה בכרוזים אלה קריאה נרגשת לבני סוריה להתעורר, לשאוב השפעה מן המורשת ומן העבר **הערבי** והאסלאמי, ולתבוע מהמשטר **התורכי** העושק וחסר-התקנה את זכויותיהם.

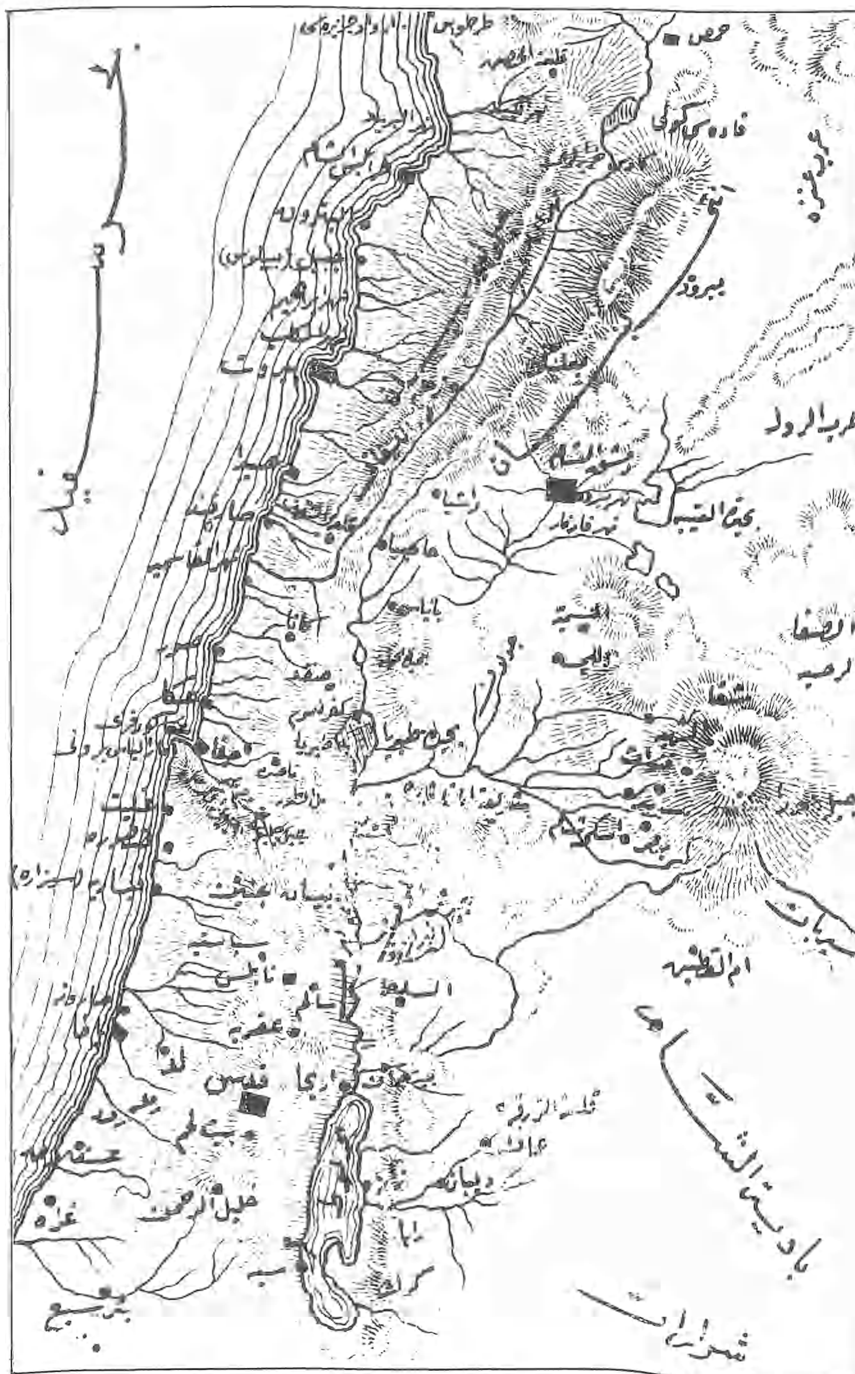
* חזור ועיין בערך "מדחת פאשא (1883-1822)", לעיל בחטיבה ג, ע"ע 215-212.

* ראה הערך "פעילי אגודות-הסתרים הערביות ורקעם החברתי"

איור 96
כרוז, מאלה שנפרצו בשנת 1880 בערי סוריה.
בחלקו העליון שרטוט של חרב ומתחתיה פסוק, המעודד את האמיצים לאחוז בה: "בעזרת החרב תשיג גם מטרות רחוקות — השתמש בה, אם להצליח חפצת". הטקסט שמתחתיו: "הוי בני **סוריה**, [כאשר] בא משה להטיף, אמרו המצרים: נטרפה עליו דעתו. כשקם סוקראטס — הרגוהו היוונים. משהופיע ישו, אמרו היהודים: השטן נכנס בו. בא מחמד להטיף, אמרו ערביי הג'אהליה, שמשוגע הוא. גם אתם אומרים, שיוזם כרוז זה (ומוטב תאמרו — יוזמיו) שיכור הוא, וכי דבריו — הזיות. אולם אם שיכור זה דואג לענייניכם — טוב הוא מאדונכם, המתעלם מכם והכופר בחוקותיכם. ושמא כולכם שיכורים?
אנו, המבלים את לילותינו במחשבות ואת ימינו בחקר המתרחש, כיוון שחיים אנו, מדוע נהא עבדים **לתורכי** השפל? לולא מפוצלים היינו — לא היינו לאירופיים כאבן וכברזל. היכן [...] **הערבים**, היכן התלהבותכם **הסורית**? שובו [והתעוררו] הוי בני **הלאום** [קום], כי השיבה ראויה לשבח, ואל תתייאשו מרחמי **אלוהיכם**. **הסהר** לא יסתיר פניו, ומי שיחיה — ראה יראה זאת."

פרשת הפצת הכרוזים היתה קצרת־ימים ולא הוציאה את שנתה. מִדחת סולק מהוִילַאיֶת באוגוסט 1880, וסופו כזכור שנרצח בכלאו שבחצי־האי הערבי. האגודות, שצמחו בלבנון, התחסלו אף הן תוך זמן קצר — מפחד מנגנוניו הברוטאליים של עבד אל־חמיד.

◇ הרחבה על כל הפרשה תמצא במאמרו של שמעון שמיר, "המלשינים של עבד אל־חמיד וניצני הלאומיות הערבית", **זמנים** מס' 3 (אביב 1980), ע"ע 13-3.



איור 97
מפת אזורי הלבנון, דרום סוריה וארץ־ישראל, אשר שִׂרטטו משכילים ערביים ערב מלחמת־העולם הראשונה (ראה הערך: "תודעה חברתית ולאומית בקרב משכילים ערביים בארץ־ישראל בשלהי התקופה העת'מאנית — עדות מכלי ראשון"). עד לעצם פירוקה של האימפריה העת'מאנית, עם תום מלחמת־העולם הראשונה, היתה עדיין נאמנותם של מרבית המשכילים דוברי הערבית באזורנו נתונה למסגרותיה הפוליטיות והקונספטואליות של האימפריה האסלאמית.

ההיתה זאת ראשית העשייה הפוליטית הערבית המודרנית?

כאמור, יש המבקשים לעבּוֹת את שורשיה ההיסטוריים של הלאומיות הערבית, ומצביעים על אותם אלמנטים בפרשה, שיש בהם כדי לבשר לאומיות זו. אלמנטים אלה כוללים למשל את עצם ההתארגנות, ואת ההבחנה, שנעשתה בכרוזים, בין שלטון-עושק של תורכים לבין זכויותיהם של ערבים. אחרים ממעיטים במשקלה של הערביות המודרנית, כפי שזו באה לידי ביטוי באפיזודה ההיסטורית שתיארנו. חוקרים אלה טוענים, כי מצָדה האחד חברו ביצירתה של אפיזודה זו אותם, אשר רצו קיום נפרד ללבנון נוצרית בחסות המערב — ולאו דווקה רצו בתקומתה של אומה ערבית באזור כולו. מצד שני חבר לפרשה מִדחת פאשא, שהיה כל-עת׳מאני לפי תפישתו ודובר תורכית לפי מוצאו, ויחסו שלו לדוברי הערבית היה אף מזלזל ומתנשא.

כך או כך אין ספק, שיש בפרשה כדי להצביע על מִכלוֹל הרקעים הקיימים והמִתהווים, שהיה בהם כדי לאפשר את צמיחתה של הערביות. עם זאת יש לזכור — כדי לשים את הדברים בהקשרם ההיסטורי הפרופורציונאלי — כי מאז פרשת הכרוזים בשנת 1880 ועד למהפכת התורכים הצעירים בשנת 1908, כמעט שאין לאתר בדברי ימי הסהר הפורה עשייה והתארגנות של ממש בשמה של הערביות המודרנית. זאת ועוד; ממחקרים שהתפרסמו בימינו עולה, כי בקרב חוגי האֶליטה של דמשק וערי סוריה האחרות, בשני העשורים האחרונים של המאה הקודמת ועד לשנת 1908, אף התחזקו מגמות ההִזדהוּת עם הסלטאן עבּד אל-חמיד (שמדיניותו האסלאמית כללה כזכור דגש על התרבות הערבית), וכן התחזקה ההזדהות עִם המדינה ועם המערכת הפוליטית העת׳מאניות. ניתן איפוא לסכם, כי לאורך התקופה הנזכרת המשיכה האוכלוסייה המֻסלמית באזורים אלה, ברובה המכריע, להתנהג ולהתבטא כמצופה מנתיניו של הסֻלטאן-החַ׳ליפה.*

* ראה שוב הערך "תודעה חברתית ולאומית בקרב משכילים ערביים בארץ-ישראל בשלהי התקופה העת׳מאנית — עדות מכלי ראשון"

- עיין שוב בסעיף 8.8.1 : "המחאה האנטי-חמידית — שורשי העשייה?"
- עיין גם בפרק הקודם: "צמיחת הערביות — ראשית המחשבה".
- עיין שוב בשלב "המחאה המצרית-אסלאמית" שבתולדות צמיחת המצריות (יחידה 7, סעיף 7.3.4).
- עיין שוב בשלב "העת׳מאנים הצעירים" שבתולדות צמיחת התורכיות (יחידה 8, פרק 8.2).

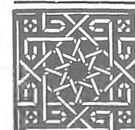
שאלה 4

ענה בכתב (כשלושה עמודים) על השאלה הבאה:

התורכיות, המִצריות והערביות, בתורת תנועות מודרניות, הופיעו בראשית התהוותן יותר כתנועות מחאה למען שיפור העולם העֻת׳מאני-האִסלאמי — מאשר למען הגשמתה הנפרדת של ייחודיות לאומית חדישה. השלבים העוּבּריים הללו, בשלוש התנועות, היו ממש דומים להפליא.

התסכים לקביעה שכזאת — לכולה? לחלקה? נמק!

8.9



ממהפכת "התורכים הצעירים" ועד פרוץ מלחמת־העולם הראשונה

מהפכת "התורכים הצעירים" באסתאנבול הביאה למיפנה ברור גם בתולדות דוברי הערבית. בתקופת שש השנים, שחלפו מאז פרצה מהפכה זו בשנת 1908 ועד לראשית מלחמת־העולם הראשונה בסוף שנת 1914, הופיעה באזורנו במובהק תנועה של עשייה פוליטית, שפעלה בשם תודעת קיומה של אומה ערבית. האימפריה העת'מאנית — כולל הוילאיֵתים שלה בסהר הפורה — נותרה עדיין על כנה לאורך תקופה זו, אך המישטר בה התחלף עם נפילתה של השושלת. המישטר החדש של "התורכים הצעירים", על תהפוכותיו והתפתחויותיו, התקדם בהדרגה — כפי שלמדנו לעיל — בכיוון של התחזקות תודעת התורכִּיוּת והתחזקות המעשה הפוליטי בהקשרה. במקביל, ועל דרך התגובה, הלכה והתחזקה גם הערביוּת. משפרצה המלחמה בסוף תקופה זו כבר פעלו בשטח, בהסתר ובגלוי, בבירות האזור עצמו ומחוצה לו, ארגונים פוליטיים, שניתן להגדירם ללא ספק כערביים לאומיים מודרניים.

עד למהפכת ה"תורכים הצעירים" (להוציא את האפיזודה השנוייה במחלוקת של כרוזי 1880) לא היתה, כאמור, עשייה פוליטית ערבית של ממש. רעיונותיהם של



איור 98
חנוכת המסילה הח'גאזית בעיני **אבו נט'ארה**: הודות לרכבת החדישה שוחררו בני־ערב מגמליהם ומחמוריהם. בעיניו של כתב־העת הפרו־עת'מאני הביאו עבד אל־חמיד והמסילה קידמה לאזורים הערביים.

אל־כואכבי ועזורי זכו להד קלוש למדי בקרב משכילי הסהר הפורה, מאלה שהשתתפו בחיי המדינה, ואולי לא זכו להד כלל. משכילים אלה היו עדיין ברובם המכריע בני האֶליטה הקרקעית של המשפחות המובילות בסהר הפורה (אל־אַעְיַאן),* וכן סוחרים, עיתונאים, אנשי־כספים, קצינים וכיוצא באלה. תחת עבד אל־חמיד נחלקה נטייתם של הללו בין אוהדי הסלטאן לבין מתנגדיו. הראשונים היו ברובם מקרב חוגי העֻלמא, והם הזדהו באופן כללי עם מדיניותו הפאן־אסלאמית של עבד אל־חמיד, שכללה כזכור גם את טיפוחה של הערבית, שפת הקֻראן, וגם את תשומת הלב הכללית של הסֻלטאן למחוזות הערביים, שהיו ערש האסלאם (דבר שבא לשיאו עם השלמתה של המסילה החג׳אזית בשנת 1908).** כמה שיח׳ים ממוצא ערבי־סורי (דוגמת מיודענו, יריבו של אל־כּואכִּבִּי, שיח׳ אבּו אל־הֻדא) אף זכו להיות ממקורבי הסלטאן ומיועציו החשובים. אותם מבני האֶליטה של דוברי הערבית בסהר הפורה, אשר התנגדו לסלטאן ולשיטותיו העריצות, נטו בעיקר לאידיאולוגיה של "העת׳מאנים הצעירים" ושל ממשיכי דרכם. הם הזדהו עם האימפריה בתורת מסגרתו הלגיטימית של המזרח המֻסלמי, אך שאפו להשתיתה על עקרונות הייצוגיות והדֶצֶנטרליזם. כמשתתפים לעתיד במוסדות אזוריים וייצוגיים מודרניים — ראו עצמם שותפים להמשך קידומו של העולם העת׳מאני ולהגנתו מפני מתקפת המערב.

אין פלא, לכן, שערבים לא מעטים מאלה האחרונים מצאו עצמם במחנה הדֶצֶנטרליסטי־הליבראלי, שהיה כזכור אחד משני רכיביה של תנועת "התורכים הצעירים". מיד לאחר הפיכת 1908 הקימו איפוא הבולטים שבערביי אסתאנבול ועמיתיהם את "אגודת האחווה הערבית־עת׳מאנית", במטרה להדגיש את שיתוף הפעולה והנאמנות של דוברי הערבית לחוקה המתחדשת, לסלטאן הכפוף לה, לפרלמנט (שנפתח בהמשך 1908), ולליבראליזם הדֶצֶנטרליסטי, שנראה בפתח. הם פרסמו עיתון ופתחו סניפים בכמה מערי הסהר הפורה. זאת ועוד, בראש הצבא העת׳מאני, שדיכא את ניסיון הפיכת־הנגד של אפריל 1909, עמד קצין ממוצא ערבי־עִראקי, מחמוד שַוְכַּת,*** ו"התורכים הצעירים" אף מינוהו עקב זאת לתפקיד הווזיר הגדול של האימפריה.



איור 99
מחמוד שַוְכַּת (בתורכית — שֶוְכֶּת). את מצעד כניסתו לאסתאנבול בראש "הצבא המאקדוני", כמציל המהפכה, ראה לעיל — איור 50.

* "האליטה הקרקעית" באזורנו לא ישבה בכפר דווקה, אלא הורכבה בעיקר מנכבדים עירוניים — **אל־אעיאן**. משפחות 'אל־אעיאן' שב"סהר הפורה" השתלבו במערכת העת׳מאנית בשנות התבססותה הראשונות בעבר (במאות ה־16 וה־17) בתורת **עֻלמא**. משפחות אלה נהגו כמעין־אצולה, הקפידו להתחתן אלה באלה ולשמור על אילנות־יוחסין מפורטים, שלפיהם הן נמנו עם צאצאי משפחת הנביא (או ייחוס מכובד כיוצא בזה). עם שקיעת המינהל העת׳מאני (במאה ה־18) התחזק מעמדם של הנכבדים העירוניים בדמות תקיפים מקומיים. במאה ה־19 (ובייחוד בתקופת התנט׳ימאת) נקלטו משפחות אלה במערכת הכל־עת׳מאנית, אך לאו דווקה כאנשי־דת בלבד, אלא גם כאנשי־מינהל, נציגים במג׳לסים ונושאי מישרות שונות. בתהליך זה הסתפחו לשורותיהם גם משפחות חדשות, שלא נמנו עם בעלות הייחוס, אך הצליחו להדור אל בין שורותיהם בעזרת רכוש ומשכורות שהשיגו. חלק ממשפחות אל־אעיאן אלה נטה איפוא להזדהות מחדש עם האימפריה העת׳מאנית. אחרים — בייחוד מאלה שהפסידו במירוץ על מִשרות ממשלתיות — טיפחו עוינות, שעמדה בין השאר ברקע צמיחתה לעתיד של הלאומיות הערבית החדשה. ראה גם הערך "פעילי אגודות־הסתרים הערביות ורקעם החברתי" בחטיבה זו, וכן — בהרחבה — בערך "המשפחות הירושלמיות אל־חסיני ואל־נשאשיבי ו'הנכבדים העירוניים' (אל־אעיאן) בארץ־ישראל", להלן בחטיבה ה.

** ראה שוב הערך "התחבורה והתקשורת בתקופת עבד אל־חמיד השני"

*** ראה שוב הערך "מחמוד שוכת פאשא והפיכת 1909 באסתאנבול" בחטיבה זו

דיכוי הפיכת הנגד של 1909 נתן את האות למאבק בתוך תנועת "התורכים הצעירים" בין הזרם הליבראלי־הדֶצנטרליסטי לזרם הריכוזי־הקשוח. עמדנו על מאבק זה ביחידה הקודמת, והזכרנו את ניצחונו ההדרגתי של הזרם האחרון, שהיה גם במקביל ניצחונה של האידיאולוגיה התורכית־אתנית. תבוסותיה של המגמה הדצנטרליסטית היו גם תבוסותיהם של אותם דוברי ערבית, שביקשו באמצעותה להמשיך ולהשתייך לאימפריה כפעילים, כמנהיגים וכאזרחים שווי־זכויות. התחזקות המגמה הריכוזית־**התורכית** הביאה לניכור רבים מהם, ובכך נוצר הרקע לראשית ההתארגנות מקרבם בשם תודעתה המתעוררת של **הערביות**.

מי היו חלוצי ההתארגנות הלאומית־הערבית?

בתקופה שבה אנו עוסקים עתה (1914-1908) מדובר בכמה עשרות של חברים באגודות־סתר,* שאותן נסקור להלן. החוקר ארנסט דואן (E. Dawn) הגיע למסקנה, כי המספר הכולל של אותם, שאפשר להגדירם כלאומיים ערביים פעילים, ואשר השתייכו לאותן אגודות, שאכן הרימו במובהק את נס הערביות — היה מאה עשרים ושישה (ומהם שלושים, שניתן להטיל ספק במעורבותם ובעומק תודעתם). רובם המכריע — 94 אחוזים מהם — היו מֻסלמים סֻנים (השאר נוצרים) ומהם היו 51 משטחי סוריה, 21 לבנונים, 18 עִראקים, 22 פלסטינים, 13 בלתי־מזוהים ומצרי אחד.

* ראה שוב הערך "פעילי אגודות־הסתרים הערביות ורקעם החברתי"

זה האחרון, המצרי, היה הקצין העת'מאני עזיז עלי אל־מצרי,* איש עתיר־פעילות ורב־מעללים, שעוד נזכירנו. העובדה, שהיה המצרי היחיד, שיקפה היטב את התפתחותה הנפרדת באותה עת (נִפרדוּת, שתמשיך עמוק אל תוך המאה ה־20) של

* ראה הערך "עזיז עלי אל־מצרי"



איור 100
עזיז עלי אל־מצרי. תוך חיפוש רב־מעללים אחר כבודו האבוד של האזור התפתלה הקריירה הארוכה שלו בין לאומיות מצרית, פטריוטיזם עת'מאני, לאומיות ערבית, וחוזר חלילה (על כך ראה הערך: "עזיז עלי אל־מצרי"). לא היה בכך סימן לאי־עקביות דווקה, אלא עדות למורכבות ולמסובכות, שאליהן נקלעה החברה האסלאמית של ימינו.

הלאומיות המצרית המודרנית מן הלאומיות הערבית המודרנית. ברשימת הפעילים בולטת גם היעדרותם של אנשי החִג'אז והמִדבר, ובעיקר בני המשפחה ההאשמית, שתוך שנים ספורות, לעת המלחמה, עתידים היו ליטול את דגל המנהיגות הערבית.*

רוב החברים באגודות־הסתר הללו באו מאזורי מזרח הסהר הפורה ובעיקר מסוריה. עם זאת משקלם של בני עִראק בתנועה לא היה מועט, שכן רבים מהם השתייכו לקצונה העת'מאנית, והצטרפותם בתורת שכאלה לאגודות־סתר בשם הערביות היתה בעלת משמעות.

מספרם הכולל של חלוצי הלאומיות הערבית, אף שצנוע היה, איננו מוריד מחשיבותה של התקופה כשלב עיצובי ומכין לתולדותיה העתידיים. עם זאת יש בו להצביע במובהק על העובדה, כי באופן כללי המשיכו ערביי הסהר הפורה, ברובם המכריע, להיות נאמנים לתודעתם האסלאמית־העת'מאנית, והמשיכו להשתייך לאימפריה העת'מאנית ולשרת אותה בנאמנות עד למלחמה ובמהלכה, וזאת עד לקִצה של האימפריה ועד ל"שיחרור" האזורים דוברי הערבית מידי התורכים בידי הצבא הבריטי.

גם חלקה הגדול של האינטליגנציה (הדלילה יחסית) של הסהר הפורה המשיך כאמור — למרות הניכּור הגובר, שהקרינו "התורכים הצעירים" — לתמוך ברעיונות העת'מאניזם. ברובם היו אנשי האינטליגנציה הללו שלובים במנגנוני השלטון העת'מאני שבמחוזותיהם. אלה מבני האֶליטה, שנטו להיפרד מן העת'מאניזם, ונהו באותן שנים אחר תודעתם הערבית, היו (לפי מחקריו של דואן) בעיקר אלה (לא כולם), שמסיבה זאת או אחרת לא השתייכו לממסד העת'מאני, או שנתקפחו במאבק על מקומם בו.*

לאחר דיכוי הפיכת־הנגד של 1909 סילקו אנשי "אחדות וקידמה" את יועציו הערביים־האסלאמיים של עבּד אל־חמיד. הם גם פירקו את מסגרתם של הדֶצֶנטרליסטים־הליבראלים — "אגודת האחווה הערבית־עת'מאנית". זאת האחרונה נתגלגלה והפכה ל"מועדון הספרותי האסתאנבולי", שהמשיך להקרין רעיונות פוליטיים, אך רישומו הממשי דהה ונעלם.

משמעותית הרבה יותר היתה הקמתה בסוריה באותה שנה של אגודת־סתר בשם **אל־קַחְטַאנִיה**. שמה של האגודה נגזר משמו של קַחְטַאן, אביהם האגדי (וכמובן, הטרום־אסלאמי) של שבטי ערב הדרומיים, ובראשה עמד הקצין העת'מאני ממוצא מצרי, עזיז עלי אל־מצרי. "אל־קחטאניה" ריכזה בשורותיה, בין היתר, קציני־צבא עת'מאניים ממוצא ערבי, סורים וכן עִראקים לא מעטים. האגודה התקיימה עד שנת 1914, ואולם נכשלה מלתפוס עמדת־מנהיגות בתנועה. חבריה חשדו, אולי בצדק, כי יש מרגל בתוכם, והם נותרו מהוססים־קמעא, עד שנתפרקה.

חשובה יותר ומרכזית בתולדות הערביות באותה עת היתה **ג'מְעִיַת אל־אֻמַּה אל־עַרַבִּיה אל־פַּתַאת** ("אגודת האומה הערבית הצעירה"), שקמה בפאריס בשנת 1911 (על בסיסה של אגודה, שנוסדה ב־1909, בשם "ג'מעית אל־נאטִקין באל־ד'אד"). היתה זו אגודת־סתר, שהקפידה על מחתרתיותה, ומרבית חבריה היו סטודנטים וגולים אחרים, שנתרכזו בבירות המערב. מנהיגם היה תַוְפִיק אל־נַאטוּר.

הקמתה בפאריס של **ג'מעית אל־אמה אל־ערביה אל־פתאת** התרחשה קצת לפני תחילת שנת 1912, שנה שבמהלכה התמודדו אגפי המהפכה התורכית על השלטון,

* על המשפחה, ועל ראשה באותה עת, חֻסין אבן עלי מח'גאז, שהיה מתומכיו של עבד אל־חמיד ומדיניותו האסלאמית — ונתגלגל להיות במלחמת־העולם הראשונה דברה הראשי של הלאומיות הערבית — נלמד בחטיבה הבאה.

* כזכור לך מן הערך "פעילי אגודות־הסתרים הערביות ורקעם החברתי", בחטיבה זו, עמ' 317.

بلاغ

الى العرب، بني قحطان!

فاشهدوا يوم التنادي اننا نملأ الكون لهيبا وضراما

איור 101

כרוז של אגודת **אל־קחטאניה**.

"אל הערבים בני קַחְטַאן! העידו נא ביום פקודה: נמלא לבבותינו באש ולהבה". ומתחת לפסוק זה, ראשית הטקסט:

"הוי בני קַחְטַאן! הוי שושלת בני עַדְנַאן [גם הוא מאבותיהם הקדומים של הערבים]! — הישנים אתם? עד מתי תנומו? הכיצד תשקעו בשינה ורעש האומות [המתעוררות] סביבכם מחריש אוזניים? הנחרשו אוזניכם משמוע שאון זה? הנעלם מעיניכם, כי בתקופתנו מי שישן — מת, והמת חלף ובטל מן העולם?... מתי תבינו שארצכם נמכרה לזרים?..."

ובסופה, בינואר 1913, ניצחו אנשי הקו התורכי־צֶנטרליסטי. ניצחון הצנטרליסטים (התורכים) במאבק על הנהגת האימפריה נתן את האות להקמתה של אגודה אופוזיציונית נוספת, מרכזית וחשובה אף היא בתולדות הערביות. היתה זו **המפלגה העת'מאנית לדֶצֶנטרליזם** [בערבית: **לאמַרְכַּזִיַּה**] **במינהל**, שהקימו בקאהיר ערבים סוריים פלסטיניים, שבין ראשיהם היו מֻחמד רשיד רִד'א ורפיק אל־עט'ם. **חִזְבּ אל־לַאמַרְכַּזִיה אל־אִדַארִיה אל־עֻת'מַאני** לא היתה מחתרתית, אלא כשמה, מפלגה "עת'מאנית", שפעלה בגלוי ואף בידיעת הרשויות העת'מאניות. אגודה זו אף לא הגדירה עצמה **כערבית**, אלא כאסלאמית* ובעת'מאנית־ייצוגית, ופתחה שעריה לבני כל הלשונות שבאימפריה. ואולם בפועל נתרכזו בה ערבים בלבד — ובמישנתה הלכה ובלטה, לצד עיקרון הייצוגיות הדֶצֶנטרליסטית, גם הדרישה למתן מעמד רשמי לשפה הערבית ברחבי האימפריה וכן לבִלעדיוּת השפה הערבית במערכת החינוך בווילאיֶתים של הסהר הפורה. בינואר 1913 קמה בבירות אגודה נוספת בשם **אגודת הריפורמה** (שהיתה — כפי שעוד נזכיר — יותר לבנונית מאשר כל־ערבית). אגודות נוספות, קטנות יותר, היו **הדגל הירוק**, **והמועדון הלאומי־מדעי**, שנוסד בבגדאד. אגודת **אל־עהד** החשובה, שנוסדה בשנת 1914, משלימה רשימה זו (וגם אליה נחזור בהמשך).

* ר' שוב הערך "מחמד רשיד רִד'א, הסלפיה ואל־מנאר"

שנת 1913 עמדה בסימן התחזקות פעילותן של אגודות־הסתר. בראשית אותה שנה, בחודש ינואר, תפסו את השלטון באסתאנבול חברי ה"טריומווירט", אֶנוֶר, טַלְעַת וג'מַאל, שעתידים היו לשלוט עד תום מלחמת־העולם. ניצחונם והשתלטותם גרמו כאמור מפח־נפש למחזיקים במגמות הדֶצֶנטרליסטיות הליבראליות, וכמובן לחלוצי הלאומיות הערבית. ביוני של אותה שנה, בין התאריכים 18 ל־23 בחודש, נערך ב"מועדון החברה הגיאוגרפית" שבפאריס "הקונגרס הערבי־הסורי" — הקונגרס הערבי הראשון מסוגו. היה זה האירוע החשוב ביותר בתקופתו מנקודת הראות של דיוננו, והוא נתן פרסום ויצר תהודה למצעיהן ולקריאותיהן של האגודות.

מה היה במצעים ובקריאות אלה? האם היתה בהן הדרישה לעצמאות ערבית מהאימפריה?

הבה נעיין בקצרה בקטעים מאת ההיסטוריון הערבי זין נור אל־דין זין (Zeine N. Zeine),[6] המנתחים את שתי האגודות החשובות באותה עת:

אל־פתאת היתה אגודה ערבית סודית ביותר, שעליה נכתב:* "אף אגודה אחרת לא מילאה תפקיד כה מכריע בהיסטוריה של התנועה הלאומית", בעוד **מפלגת הדֶצֶנטראליזציה** היתה, מצד שני, מפלגה פוליטית ציבורית, אשר היתה "הדובר הסמכותי ביותר והמאורגן ביותר של השאיפות הערביות".

אגודת **אל־פתאת** נוסדה בפאריס ב־14 בנובמבר 1909 בידי קבוצת סטודנטים ערביים, שלמדו אז לימודים גבוהים בעיר זו. הפעיל מביניהם היה תופיק אל־נאטור. חשוב לציין, כי אגודה זו היתה ארגון מֻסלמי ערבי לחלוטין. הארגון נקרא תחילה **גַ'מְעִיַת אל־נַאטִקִין בְּאל־דַּאד**,* ולאחר מכן, בשנת 1911, הוסב שמו **לגַ'מְעִיַת [אל־אמה] אל־ערביה אל־פתאת**. מטרת האגודה מבחינה פוליטית היתה השגת עצמאות ערבית במסגרת מִבנה של אימפריה עת'מאנית דו־גזעית, ערבית ותורכית, בעלת מאפיינים הדומים לאלה של האימפריה האוסטרית־הונגרית.** מטרה נוספת של האגודה היתה, להעלות את **האֻמה** הערבית לדרגת התפתחות חברתית וחינוכית כזו של האומות המערביות. כל זה אמור היה להיעשות ללא שבירת האחדות, וללא הריסת קיומה של האימפריה העת'מאנית עצמה.

"רעיון הלאומיות הערבית — או ה'ערביות' — עדיין לא היה איתן בקרבנו", סח תופיק אל־נאטור*** המנוח למחבר [ספר זה]. "כל מה שרצינו, כערבים, היה להיות בעלי אותן זכויות וחובות באימפריה העת'מאנית, כמו אלה של התורכים עצמם, וליצור אימפריה, המורכבת משני לאומים גדולים: תורכי וערבי."

* בספרו של ג'ורג' אנטוניוס — ר' שוב הערך "ג'ורג' אנטוניוס (1892-1942) והלאומיות הערבית".

* אגודת המדברים באות ד'אד — וראה לעיל בדברי כואכבי על משמעות כינוי זה של הערבים את עצמם.

** את רעיון המבנה הדואלי, לפי המתכונת האוסטרו־הונגרית, העלה כבר כואכבי בפנייתו לנוצרים הערביים. עיין שוב בדבריו של כואכבי מתוך **על טבעי העריצות** (עמ' 107), המצוטטים לעיל בספרו של ח'לדון אל־חֻצרי.

*** מייסדה ומנהיגה של **אל־פתאת**

בנתחו את האגודה השנייה בחשיבותה "המפלגה העת'מאנית לדֶצֶנטרליזם במינהל" (**אל־לאמרכזיה**), כותב זין:

המפלגה העת'מאנית לדֶצֶנטרליזם במינהל פירסמה [במארס 1913] הצהרה, המסבירה את היתרונות של דֶצֶנטרליזציה באימפריה רב־לאומית ורב־גזעית דוגמת האימפריה העת'מאנית, והסבירה את סיבת היווסדה בשמירת האימפריה מפני לחץ חיצוני ומאבקים פנימיים, ובהתקבצות עמיה סביב "הכתר העת'מאני".

בעקבות הסבר זה פורסם מצע המפלגה, אשר הכיל שישה־עשר סעיפים. ארבעת הסעיפים הבאים נותנים הסבר ברור לרעיון מטרתה [של המפלגה]:

סעיף 1 — "המדינה העת'מאנית [דַוְלה] היא מדינה קונסטיטוציונית בעלת ממשלה פרלמנטרית מייצגת. כל אחד מן הוילאְיֶתים שלה הוא חלק בלתי נפרד מן הסֻלטאנות, שהיא לעצמה אינה ניתנת לחלוקה בשום תנאי. אולם, המימשל המקומי של כל וִילַאיֶת יהיה על בסיס של דֶצֶנטרליזציה. זה מובן, שהסֻלטאן ימנה את הואלי ואת השופט העליון."

סעיף 4 — "בעיר הבירה של כל וילאית, תאורגן 'מועצה כללית' ו'מועצה מינהלית', מועצה לחינוך ומועצה לאַוְקאף."

סעיף 14 — "בכל וילאית תהיינה שתי שפות רשמיות. תורכית, והשפה ה'מקומית' של תושביו."

סעיף 15 — "החינוך בכל וילאית יתנהל בשפת תושביו של וילאית זה."

---

6. Zeine N. Zeine. *The Emergence of Arab Nationalism*, (3rd ed.) (Beirut, 1966), pp. 83-86.

دعوة

« الى أبناء الامة العربية »

نحن الجالية العربية في باريس قد أوقفتنا مناظرات الجرائد الأوربية ومغامز الساسة في الاندية العمومية على استقراء ما يجري من المخابرات الدولية بشأن البلاد العربية ، وأخصها زهرة الوطن سوريا ، ولم يبق بين جمهور الناطقين بالضاد من لا يعلم أن ذلك نتيجة سوء الادارة المركزية

فحدا بنا الامر الى الاجتماع - وعددنا ينيف عن الثلثمائة في هذه المدينة - فجرى البحث عن التدابير الواجب اتخاذها لوقاية الارض (المزروعة بدم الآباء العظام ورفات الاجداد الاباة) من عادية الاجانب وانقاذها من صبغة التسيطر والاستبداد واصلاح أمورنا الداخلية على ما يتطلبه أهل البلاد من قواعد اللامركزية حتى يشتد بها ساعدنا وتستقيم قناتنا فينقطع بذلك خطر الاحتلال أو الاضمحلال وتنفى مذلة الرق وتخفت نأمة الاستبداد ويظهر للاعبين بحياة الشعوب أننا أمة عيوف الضيم لا تستنيم لذل ولا تستكين لمسكنة

وبعد المداولة تقرر عقد مؤتمر للعرب يقوم به السوريون في أواخر شهر ايار القادم فتفد اليه وفود أكابر من البلاد العربية وعقلاء أفاضل من السوريين المهاجرين لمصر وأميركا الجنوبية وأميركا الشمالية والبلاد الأوربية فتتمثل فيه الامة العربية المنتشرة في أقطار الارض وتحقق كلمة التضامن الاجتماعي والسياسي لهذه الامة في هذا المؤتمر حيث نبسط للامم الأوربية أننا أمة متمسكة ذات وجود حي لا ينحل ومقام عزيز لا ينال وخصائص قومية لا تنزع ومنزلة سياسية لا تفرع . ونصارح الدولة العثمانية بأن اللامركزية قاعدة حياتنا وأن حياتنا أقدس حق من حقوقنا وأن العرب شركاء في هذه المملكة ، شركاء في الحربية ، شركاء في الادارة ، شركاء في السياسة وأما في داخلية بلادهم فهم شركاء أنفسهم .

איור 102
ההצהרה שפרסמה "המפלגה העת'מאנית לדצנטרליזם":

אל בני האומה הערבית —

אנו, בני הגולה הערבית בפאריס, השקפות העיתונים האירופיים וספקותיהם של המנהיגים בהתאגדויות הציבוריות הניעו אותנו לחקור את המידע הבינלאומי, המגיע מארצות ערב ובפרט מסוריה — פרח המולדת. ואין בין דוברי הערבית אחד שאינו יודע, כי [מצבה הרע של הארץ] איננו אלא תוצאת המינהל המרכזי הגרוע.
ענין זה דְחָפָנוּ להתאסף — ומספרנו בעיר זאת עולה על שלוש מאות — ולדון בדבר הצעדים, שיש לנקוט כדי לשמור על הארץ (שרוותה דם אבותינו ואבות אבותינו), מהתנכלותם של זרים, ולהגן עליה מפני כל צורות הדיקטטורה והשרירות, ולשקם את סדריה למען תושביה ולפי עקרונות הדֶצנטרליזציה. כל זאת כדי שנגביר כוחנו ונַיישר את מסילתנו ונביס את סכנת הכיבוש והחידלון, נגרש את חרפת העבדות, נשתיק נהמת השיעבוד ונבהיר למשחקים בחייהם של עמים, כי אומה אצילה אנו, שלא תסכין עם השפלה ולא עם אומללות.
לאחר הדיונים הוחלט לערוך ועידה לערבים, שיכנסוה בני סוריה בחודש מאי, ותבואנה אליה משלחות נכבדים מארצות ערב, ובני סוריה שהיגרו למצרים, לדרום־אמריקה, לצפון־אמריקה ולאירופה. בוועידה זאת תיוצג האומה הערבית לפזורותיה, והיא תבסס את הסולידריות הלאומית, החברתית והפוליטית על־ידי כך, שתבהיר לאומות אירופה, כי אנו אומה עיקשת וחיונית, אומה שאין לחסלה, והיא יציבה וחסינה בייחודיותה. ונכריז בפני השושלת העת'מאנית שהדצנטרליזם הוא העיקרון שלנו, כי חיינו קודש בזכויותינו, וכי הערבים שותפים שווים בממלכה [באימפריה העת'מאנית], שותפים במלחמה, במינהל, בפוליטיקה. אלא שבכל הנוגע לענייני הפנים שלהם — הריהם שותפים עם עצמם בלבד .

בקונגרס יוני 1913 בפאריס נכחו 25 נציגים, ובעיקר משלוש אגודות: **אל־פתאת** (שהיתה היוזמת והמארחת), **אל־לאמרכזיה**, **ואגודת הריפורמה** הבירותית. מבין נציגי האגודה האחרונה היו — מקרב הנוצרים — אשר חתרו בעצם לעצמאות לבנונית, תחת חסות צרפתית. קרע בנושא זה בינם לבין הרוב, שחתר להגשמת ממשות כל־ערבית, נתגלע במהלך הדיונים. ואולם ניתן בכל־זאת לומר, כי הקונגרס הפך להפגנה מרשימה למדי. במהלך הקונגרס נאספו ברחבי הסהר הפורה מברקי־תמיכה, ומספרם של החותמים הגיע ל־387. גם ממשלת "התורכים הצעירים" מצאה לנכון לשלוח משלחת, שתשקיף ואף תשוחח עם המשתתפים.

לפניך נוסח החלטות הקונגרס:[7]

החלטות הקונגרס הערבי־הסורי בפאריס
21 ביוני 1913

1. ריפורמות רדיקאליות ודחופות דרושות באימפריה העת'מאנית.
2. חשוב להבטיח לערבים העת'מאניים את הוצאתן לפועל של זכויותיהם הפוליטיות באמצעות הפיכת שיתופם במינהל המרכזי של האימפריה ליעיל.
3. חשוב לייסד בכל אחד מן הוילאיֶתים **הסוריים והערביים** משטר דֶצֶנטראליסטי, המתאים לצרכיהם ולנטיותיהם.
4. הוילאיֶת של בירות, שניסח את תביעותיו בתוכנית שאומצה ב־31 בינואר 1913 על־ידי אסיפה כללית מיוחדת, ובהתבסס על העיקרון הכפול של האצלת סמכויות המועצה הכללית של הוילאית, ובן מינוי יועצים זרים — תובע הקונגרס את ביצוע התוכנית הנ"ל.

סעיף 4 מתייחס להקמת "אגודת הריפורמה" הבירותית בתאריך 13 בינואר 1913. האגודה מנתה 86 חברים, מהם 42 מֻסלמים, 42 נוצרים ושני יהודים. ב־13 בינואר פרסמה האגודה את מצעה בן 15 הסעיפים, שקרא לאוטונומיה פנימית מלאה לוילאיֶת של בירות, ולהכרה ב"מועצתו" כזכאית לפקח על הואלי ולהדיחו. האגודה דרשה גם את השימוש הבלעדי והרישמי בשפה הערבית, אך מגמותיה היו עצמאות לבנונית — יותר מאשר קידום הלאומיות הכל־ערבית.

---

5. השפה הערבית חייבת להיות מוּכרת בפרלמנט העת'מאני ולהיחשב כשפה רשמית בארצות הסוריות והערביות.
6. שירות צבאי יהיה אזורי בוילאיתים הסוריים והערביים, להוציא מקרים של צורך קיצוני.
7. הקונגרס מביע תקווה, כי הממשלה העת'מאנית האימפריאלית תספק למֻתַצַרִף [מושל] של לבנון אמצעים לייעל את מצבו הפיננסי [של הוילאיֶת].
8. הקונגרס מאשר, שהוא מצדד בתביעות הריפורמיסטיות והדֶצֶנטראליסטיות של הארמנים העת'מאניים.

---

7. נוסח ההחלטות — כמובא אצל: J. C. Horewitz, *The Middle East and North Africa in World Politics*, 2nd. ed. (New Heaven, 1975) Vol. I, pp. 566-567.

9. ההחלטות הנוכחיות יועברו לידיעת הממשלה העת'מאנית האימפריאלית.

10. ההחלטות יועברו גם לידיעת המעצמות הידידותיות לאימפריה העת'מאנית.

11. הקונגרס מביע את תודתו הכנה לממשלת הריפובליקה [הצרפתית] עבור הכנסת האורחים הנדיבה.

שאלה 5

עיין שוב בהחלטות הקונגרס, וכן בקטעים שלפניו, וענה על השאלה הבאה:

חלוציה של הלאומיות הערבית באותה עת היו מונעים עדיין על־ידי תודעה כל־עת'מאנית חזקה. לדידם היו הם "עת'מאנים", "בני־המזרח" ו"מֻסלמים" — לא פחות מאשר "ערבים". הם ראו באימפריה המדרדרת את מסגרתה של קהילייה מזרחית־אסלאמית, הנמצאת במגננה קיומית בפני ה"מערב". את ערביותם החדשה רצו לקיים במסגרתה של קהילייה זו, והיו משתלבים בה — מבלי לחתור לעצמאות ערבית — לו רק איפשרה זאת המנהיגות של "התורכים הצעירים".

התסכים לקביעה זאת? במלואה? נתח בהיקף של כשלושה עמודים.

החלטותיהם, המתונות מבחינה עת'מאנית, של באי הקונגרס הועילו אך מעט — וזמנית בלבד — לקידום דיאלוג ערבי־תורכי של ממש. הממשלה באסתאנבול שלחה נציג לקונגרס כדי להיפגש עם משתתפיו. כמה מהמשתתפים יצאו לאסתאנבול, ובמהלך החודשיים שלאחר הקונגרס נדמה היה שמסתמנת מעין פשרה. נשיא הקונגרס, עבד אל־חמיד אל־זַהְרַאוִי, ונציגים נוספים — מונו לסנאט. כמו כן נעשו כמה צעדים בכיוון שמירת מעמדה של הלשון הערבית, ועד לאביב 1914 נָדַמּוּ הקוראים להיבדלות ערבית. ואולם האווירה הקונסטרוקטיבית הזאת מצד ממשלת אסתאנבול לא ארכה. באותה עת כבר תפסה את השלטון השלישיה אֶנְוֶר, טַלְעַת וג'מאל, ובקיץ 1913 היו השלושה נתונים בתהליך מזורז של התקשחות. מלחמת הבלקאנים השנייה פרצה ב־29 ביוני, ועד אוגוסט 1913 הביאה לחיסולו כמעט של שארית המאחז העת'מאני על אדמת אירופה.*

* ראה שוב הערך "מלחמות הבלקאן, 1912-1913"

באווירה זאת של תבוסה לא נשמעו הדרישות לאוטונומיה, אלא כחתרנות. יתרה מכך, בקרב מנהיגות "התורכים הצעירים" התחזקה עתה עוד יותר התחושה, כי במאבק הקיומי שהם נתונים בו — אין הם יכולים לסמוך אלא על התורכים לבדם, וכי רק לאלה יש אינטרס כן בהמשך שלמותה של האימפריה. למגמות הפאן־תוראניות והתורכיות־היסטוריות ניתנה עתה תנופה מחודשת, והמדיניות שיזמה אסתאנבול — ובייחוד החל מקיץ 1913 — היתה לתרכובת של צֶנטרליזם אגרסיבי ותורכיפיקציה. הצנטרליזם התבטא בדיכוי כל תקווה לאוטונומיה המינהלית, שביקשו הלאומיים הערביים. התורכיפיקציה התבטאה בשורת תקנות (שתחילתן עוד בשנים הראשונות למהפכה), שמטרתן היתה להפוך את הלשון התורכית לשפה העיקרית ואף הבלעדית במערכת־החינוך, ובשאר מערכות־החיים שברחבי האימפריה. זאת ועוד, "התורכים הצעירים" אף השתעשעו ברעיון, להפוך את התורכית לשפה הראשית של האסלאם, רעיון שבמרכזו עמדה המחשבה לתרגם את הקֻראן לתורכית. מגמות אלה, שכאמור הסתמנו עוד בשנת 1909, הפכו עתה רשמיות ודומיננטיות, וידו הקשוחה של ה"טריומווירט" הגבירה ביסודיות במהלך שנת 1914 את תחושת הניכור, ואף את הרגשת ההשפלה, בקרב האֶליטה של דוברי הערבית בסהר הפורה.

הדבר מצא את ביטויו בצמיחתה של אגודת־סתר חדשה. עזיז עלי אל־מצרי, מייסדה של **אל־קחטאניה**, שגוועה בינתיים, ייסד בשנת 1914 את "אגודת האמנה", **אל־עַהְד**, שהורכבה ברובה מקצינים ערביים בצבא העת'מאני. אל־מצרי עצמו נתפס עד מהרה, נידון למוות אך ניחון ושב למצרים. מכל מקום, אגודת "אל־עהד" המשיכה לפרוח במִסתרים, הקימה תאים בבגדאד ובמוצול והפכה למקבילה הצבאית של "אל־פתאת". שיתוף הפעולה בין שתי האגודות לא בא, אלא עם ראשית מלחמת־העולם.

עם פרוץ מלחמת־העולם הראשונה כבר היתה תחושת הניכור והעוינות למשטר "התורכי" הבלתי מתפשר שבאסתאנבול נפוצה למדי בקרב האֶליטה של דוברי הערבית בסהר הפורה. תחושות אלה מכל מקום, אף שבאו לידי ביטוי בהתארגנותה של פעילות לאומית־ערבית ובהקמתן של אגודות־סתר, לא סיכנו באותה עת את עצם קיומה של האימפריה העת'מאנית, לא באופן אידיאולוגי ובוודאי שלא באופן פוליטי. ואולם המלחמה, וצבאות המערב שחדרו במהלך המלחמה לאזורנו — הביאו תוך ארבע שנים למיפנה כביר. במהלכה של מלחמת־העולם הפכה הלאומיות הערבית מחזון מעורפל לפרוגרמה של ממש. רעיונותיהם והתארגנותם של חלוצי הערביות עתידים היו להיהפך לשורשיה של מציאות חדשה.



סיכום חטיבה ד

החטיבה, שאך זה למדת, איננה מן הקלות. אנו מקווים, שעשינוה בהירה ככל הניתן. ואולם מורכבותו ומסובכותו של הפרק ההיסטורי הנידון איננה ניתנת לפישוט, אלא במחירה של שטחיות. המעמיק בתולדות אזורנו והמנסה להבינן חייב להתמודד עם מורכבותן, והפרק הנוכחי הוא אולי המסובך בפרקים שעסקנו בהם. שכן בדרכו רבת ההיבטים והמימדים של האזור, מהיותו "ארץ האסלאם" אל היפיכתו, בנפתולי "העת החדשה", ל"המזרח התיכון" דהיום — דומה שהופעתן של התנועות הלאומיות המודרניות היתה התופעה המורכבת, החשובה והמרכזית.

מה שעשה את הפרק לכה מורכב היתה עובדת היסוד, שלמדנוה חזור ולמוד. דהיינו, שכל הוויתו של אזורנו בטרם ה"עת החדשה" נוצקה ברוח האסלאם ובדפוסיו, ושעיקרם של הללו הונח בתפישה **האוניברסלית**, 'הכל־עולמית', ובגילגולה העת'מאני הכל־אזורי — ולא **בתפישה הקבוצתית־ייחודית**, שהיא התפישה הבסיסית של הלאומיות. זאת ועוד, הרעיון הלאומי המודרני נסוב על ציר המודרניזציה של האדם, ועל היותו חלק מ"העם", שהוא — ולא האֵל — מקור הריבונות. לפי התורות הלאומיות המודרניות זכותו של האדם, ואף חובתו, **להשתתף באופן אקטיבי** בחיים הפוליטיים של הלאום, ולא להיות עוד — כפי שהרגילוהו שליטי האסלאם — נתין פאסיבי, אחד מ"צאן המרעית". צמיחתן של התנועות המודרניות — הערביות, המצריות והתורכיות — מתוך הקרקע האסלאמית של האזור היתה איפוא — ונשארה עד עצם ימינו — תופעה רבת־ניגודים ועתירת־בעייתיות.

בתקופת הפרק הנוכחי הופיעה באזורנו גם הלאומיות היהודית, **הציונות**.* זו היתה, ללא שום ספק, אחת התופעות המהפכניות, המרתקות והעמוקות בדברי ימי העת החדשה. הציונות הביאה לתחייתו של חלק מן העם היהודי בתורת לאום, המבקש להגשים את יעדיו הפוליטיים תחת הנהגתו העצמית. היא הביאה — בקרב אותו חלק — להתעוררותה מחדש של תרבותו העתיקה סביב החייאת הדיבור בשפה העברית. היא הביאה למימושה האקטיבי של הזיקה, שבין מורשתו ההיסטורית לבין הטריטוריה שהיתה ערש הולדתו — ארץ־ישראל, ולימים מדינת ישראל — אשר תודעתה שימרה אותו לאורך הדורות. והעיקר: הציונות הפכה את העם היהודי לעם ככל העמים, תחת קיומו הקודם כקהל־מאמינים, ההי לפי ההלכה הדתית.

* ראה שוב הערך "לוח תאריכים לתולדות התנועה הציונית", בחטיבה זו.

אף שהציונות חזרה ושתלה ב"מזרח התיכון" חלק חשוב מהעם היהודי, והפכה את יישובו בארץ־ישראל — ובעתיד, את מדינת ישראל — למרכיב בלתי נפרד מן ההוויה המזרח תיכונית, לא נעסוק בה במסגרתנו הנתונה.

הציונות, על מכלול היבטיה, היתה מהפכה שטרם הוגשמה במלואה, ונשארה כשלעצמה — ביחס לעם היהודי כולו — חלקית ויחסית. גם מורכבותה שלה

ומסובכותה לא נפלו כשלעצמן מאלה שאיפיינו את הופעת התנועות הלאומיות בקרב עמי האסלאם. ואולם ההבדלים באשר לרקעים ולתהליכים היסודיים, הקשורים במהפכת הלאומיות המודרנית, היו ונשארו עקרוניים:

- לא הרי **תודעת הייחודיות־הקבוצתית** במסורת היהודית כזו שבאסלאם.
- **מקומו של הפרט** מול החברה, ערכיה ומוסדותיה (הפוליטיים למשל) שונה היה בקהילות היהודים המסורתיות מזה שבאסלאם.
- הציונות, כאידיאולוגיה וכתנועה, **צמחה בחיק המערב**, וכחלק מתהליכים **שהתרחשו בו** במהלכי ה"עת החדשה" שלו, תהליכים שיהודים רבים היו מחלוציהם ומיוזמיהם. אף שהיתה בחזקת "מענה" לתופעות במערב (ובראשן — הופעת הלאומיות המודרנית בחברה הנוצרית ודחייתם של היהודים כשותפים במסגרותיה החדשות), לא היה "המענה הציוני" מסוגי המענה, שאותם למדנו כרקעים להופעת התנועות הלאומיות מקרב עמי האסלאם.

◇ אנו ממליצים, כי בסיום לימודך חטיבה זו תקרא את ספרו של שלמה אבינרי, **הרעיון הציוני לגווניו** (תל־אביב, 1980), ובייחוד את פרק המבוא, "הציונות כמהפכה" (ע"ע 24-13).

הבדלים אלה ואחרים, חשובים לא פחות, יצרו בקרב היישוב היהודי במזרח התיכון היסטוריה מודרנית, שתהליכיה הבסיסיים, והבעייתיות הכרוכה בהם, שונים היו מאלה של עמי האסלאם. גם המערכת הנוכחית של **זהויות מודרניות**, שיצרה ההיסטוריה החדשה, שונה היא במהות רכיביה, וביחס שביניהם. רכיבי הזהות של **הישראלי, העברי והיהודי** המודרני שבאזורנו אינם מקבילים בסימטריה לאלה של שכנו **המצרי** (או **הסורי** או **הירדני** וכדומה), **הערבי והמֻסלִם**.

אך הבה ונחזור למסלולו העיקרי של הקורס:

■ תן דעתך:

- האמנם קיימת זהות מלאה בין האסלאם (הקיים ופעיל עדיין, ואף מתחזק) לבין הערביות?
- האם המדינות השונות והנפרדות שקמו באזורנו (למשל: סוריה, עִראק, לבנון, ירדן, סעודיה, מצרים וכו') מגשימות את הרעיון, שהערבים הם אומה אחת? היש להן — כמדינות לאום — הצדקה אסלאמית?
- האם תושב קָאהיר, למשל, שהוא בר־בזמן **מֻסלמי, ערבי ומצרי**, או תושב דמשק, למשל, שהוא בר־בזמן **מֻסלמי, ערבי וסורי** נהנים מהרמוניה בין הרכיבים היסודיים של זהותם המודרנית?

או שמא הלאומיות המודרנית, שאת שלבי צמיחתה הראשונים אך זה למדנו, הביאה לשכנינו יותר מבוכה בסיסית ורקעים למשבר מעמיק, מאשר מירשם מודרני יעיל?

הבה ונשאיר שאלות אלה מרחפות לפי שעה — ונפנה לפרק הבא בתולדות האזור.